



明内

集漢穀城刻石字



255



山西省平遙雙林寺之渡海觀音像



關於西藏密乘「宗義學」

談錫永

四宗義分配四部密

西藏密宗的「宗義學」，近年大顯。在此以前，僅有《四部宗見略說》，為貢噶法獅子於民國三十五年講於重慶貢噶精舍，由其高弟韓大載居士筆記。其後金剛乘學會曾少量翻印流通。其後法尊法師則譯出土官的宗義，當時亦不甚顯。

西元一九八五年金剛乘學會導師劉銳之上師譯《外內宗義略說》出版，譯體為文言文；越三年，陳玉蛟居士以語體文重譯此書，原著即格魯寶無畏自在（或譯三寶無畏王，陳氏音譯為貢卻亟美汪波）之宗義論著，而陳譯改題為《宗義寶鬘》。

至一九九〇年，台灣日慧法師出版《四部宗義論釋》，皇皇巨製，篇幅約為前二譯的七倍，因著者雖據譯文另寫論體，而又復自釋其論，且此學遂因日慧師的宣揚而顯，在台灣一時成為顯

學。因有詳釋，篇幅故多。

西藏的「宗義學」，所談即「四部宗義」，四部是指小乘的毘婆沙部、經部，以及大乘唯識、中觀兩宗。

此四宗次第，則判毘婆沙部為最下，中觀宗為最上。但所謂上下，係據了義不了義而判，並無鄙落之意，蓋下下為上上的階梯，然後始成一次第。

依西藏密乘古義，此四宗實用以配合四部密法的修持。其配合如下表所示——

毘婆沙部	事密
經部	行密
唯識宗	瑜伽密
中觀宗	無上瑜伽密

此古義至漢土明代猶未全泯，噶舉派法王布頓寧波車著《善述教法史》即宣揚此義。據歐美西藏學者云，布頓對此尙有「廣說」，收入西藏大藏經，而筆者則未見。

近年寧瑪派法王敦珠寧波車著《西藏密宗寧瑪派》一書，在波士頓英譯出版，則仍宗此義。

——例如書中判有「大中觀」，用以配合「大圓滿」的修持，此「大中觀」便即布頓提過的宗義，亦即「如來藏」思想，此非格魯派所有。

宗喀巴大士繼承阿提沙尊者的學風，以宗義至「中觀應成派」已臻極致，是故反對「如來藏」的建立。自格魯派於西藏定於一尊之後，「大中觀」、「如來藏」之說即漸晦，研究西藏宗義學者對此事實不可不知，否則有時即可能導出錯誤的結論。大德呂澂居士於《西藏佛學原論》中有一段說話：

但至宗喀巴時，不事泥古，善為改組，合密乘四部之法次第修習，總攬無遺，故所立說，實乃綜貫印藏所傳顯密諸說，非盡因襲，非盡創新，以成其特殊體系。

這段話，即說明宗喀巴所持者實非古義，而他對密乘四部之法次第修習，亦非「泥古」。由是即知不宜專據格魯派的次第觀點，來研究西藏密宗各派的次第。

例如寧瑪派重視「大圓滿」，但大圓滿本身即是道次第中的一個次第，若以為他們只有在密續修持上始有次第，而大圓滿則另成系統，即便是不知此派將四部宗義配四部密法的特點，卻將格魯派對道次第的定義，移用來定義寧瑪派的道次第，而致認為大圓滿脫離次第。

同時，正由於寧瑪派認為大圓滿是修行道上的一個最高次

內明

第二五五期目錄

專論

關於西藏密乘「宗義學」……………談錫永… 3

藏傳佛教五大傳承的修道次第(三)

——迦舉巴傳承的修道次第……………丹增… 8

譯著

佛陀(二)……………李雪濤… 15

專論

原始佛教聖典之研究(續完)……………

……………熙如法師遺著… 26

特稿

佛教與蓮花……………王壽雲… 34

僧人的飯碗——鉢……………濟羣… 35

筆譚

優婆塞戒經研習之二十一

談菩薩修三十二相業次第……………智銘… 37

畫頁

封面：山西省洪洞廣勝寺外貌

面裏：山西省平遙雙林寺之渡海觀音像

底裏：敦煌第384窟供養菩薩像

封底：敦煌第46窟天王像

第，是故於宗義學方面，「如來藏」便亦是最高次第。只不過寧瑪派將「如來藏」稱為「大中觀」，亦即凌駕於「中觀應成派」之上，是故才僅有「四宗」而無「五宗」，此不同於漢土，持如來藏見者與持中觀見者各別為一宗也。

日慧法師批評韓大載居士，說他筆記貢噶上師宣示「四部宗義」時「擅出己意」，將馬鳴也說成是中觀宗。這批評可能有點冤枉，因為未必是韓大載記錯，極可能是貢噶上師的確將馬鳴歸入中觀宗，因為馬鳴弘如來藏，依藏密古義，既為「大中觀」，當然便亦可列為中觀宗的祖師。

由此可見，對四部宗義的西藏舊說若不理解，而僅憑格魯派的新說來討論「宗義」及「道次第」，很容易會下錯結論。

何以小乘只列兩部

研究「四部宗義」者，往往會提出一個問題，小乘部派，共裂出十八部，連上座、大眾兩根本部即為二十部，何以西藏學者卻只談小乘兩部的宗義，而以毘婆沙部「統攝」小乘十八部派。十八部宗義各有不同，毘婆沙部又如何「統攝」得了？

這個問題，其實很易解答。

西藏學者一向以為正量部、犢子部等，因為皆有程度不同的「補特伽羅我」，是故非佛正見，僅因其皈依受戒而許為佛弟子。因此他便只將有「法我」而不許「補特伽羅我」的毘婆沙部及經部，列為值得採用其宗義的兩部。

所謂「統攝」，其實即「代表」之義。蓋所統攝者非其宗義，而是其在部派佛教中的位置。

近人開始接觸到西藏「宗義學」，不解此義，以為毘婆沙部

既不能總攝十八部宗義，所以應該補充，殊不知若一旦補充，即便失去原來立「宗義」此一次第的用意。當日密乘大德立四部宗義，既為配合四部密法的修持，是則自宜在小乘部派中找代表，而不必將十八部宗義都羅列。

關於這點，在西藏密法前傳期的論著譯述中，即譯有傳為龍樹造的《修習次第》；以及蓮華戒造的《修習次第初、中、後分》；淨友造的《次第轉入修習義》，此皆印度論師的著作，蓋亦為當時密乘行人所依。

所有的「次第」皆有關「修習」，並不強調理論，足見西藏學者們重視的次第，原為修習次第，因此關於宗義次第的建立，便亦附從於修習次第。換句話來說，若依修習，四部宗義已足，倘要研究一切部派思想，則並非「宗義學」的任務。

因此研究宗義的人，可以補充小乘各部派的宗義，甚至補充大乘唯識、中觀兩宗一些派系的宗義，但這卻並非西藏學者成立「宗義學」的原意。

其實我們於讀貢噶上師《四部宗義略說》時，見他於最後亦提到如來藏，便應理解「宗義學」的用意。正因如來藏與大圓滿修習有關，是故貢噶上師便亦不遺漏。——而格魯派不修大圓滿，因此他們便不但可以於宗義中絕口不提如來藏，而且還非反對如來藏思想不可。凡此種種，皆足以幫助我們理解西藏「宗義學」的建立作用，以及其何以有取捨，而令人覺得有遺漏，不夠全面。

換而言之，若以為西藏的「宗義學」是佛教大小乘各派思想敘述，則必然有遺漏之感，但若知其為對四部密法修習次第的配合，則不應將之視為遺漏，是故亦無須加補充。

密乘為行門，以修持為主，理論只是修持的指導，因此「宗

義學」便自有其特點。

特別應該注意的是，「宗義學」強調指出不應認為上上優勝即便鄙視下下的次第，而應該將之視為登上高一層次的階梯。這種態度，即便是視四部密法各有証量，根器淺鈍的人，修不到大圓滿，甚至修不來無上密，即使停留在事密的層次，亦依然可以解脫，亦如証阿羅漢果亦屬解脫，不必人人都要成佛。

所以，「宗義學」其實並不等如漢土各宗的判教。以判教視之，則仍然是理論層次，而非實修的層次。

道次第與宗義學

明白了「宗義學」與四部密法的關係，便不可能得出結論，說唯利根始能學密，但卻可以說，唯利根始能証大圓滿。這便是層次的問題。西藏密宗強調「即身成佛」，但須知道，他並非強調任何人學密宗都可即身成佛。有成佛之理是一回事，証成佛之果又是另一回事。密乘的上師一定知道這點，因此他們才強調次第，此即為非上根利器的人而說。試問西藏學佛的人，絕大多數學習密宗，若無一接引各種根器的次第接引，則此宗教又如何能夠建立近七百年而不墮。

我們不妨扯遠一點來說。西藏密宗有「頗哇法」，又有「中有身救度密法」，這些便都是方便法門，為非利根的人而設。非利根的人不能修至即身成佛，但卻可修「頗哇」至淨土，又可於「中有」階段藉密法的方便而仍有解脫的機會，然則，密宗又何以只宜於上根利器的人修習呢？

倘若談道次第，卻脫離「宗義學」；或談「宗義學」，而脫離道次第，則無論談那一面，都容易導致偏差的結論，必須二者

同時了解，而且將二者相融，才能明白西藏密宗的特色正在於此。

還須要說明一點，自格魯派宣揚宗義之後，密乘的道次第，已分「菩提道次第」與「密咒道次第」兩門，對此二次第不宜相混，亦不能認為「宗義學」是跟「菩提道次第」配合。當然亦不能反過來，因「菩提道次第」與「宗義學」無關，便將之作爲「密咒道次第」與「宗義學」無關的証據。

一些對藏密的曲解

最後還想說一下一些人對西藏密乘的曲解。許多學者，不知爲甚麼會有一個印象，認為藏密對顯乘理論兼收並蓄，是對各宗理論的割裂，或者是牽強附會的融匯。因此提出各種指責，說各宗理論一到密乘行人的手，便都停止發展，他們覺得甚麼理論可以支持自己的密法，就隨意割取，用作支持。又或者指責他們，將唯識思想強加於中觀，如是等等，真可謂誤會叢生。

事實上，印度空有二宗思想，以及如來藏的思想，傳入西藏之後，都有很大的發展。強說再無發展，可能是由於西藏許多論師的論著，於漢土都未譯出之故。

藏密的次第，真的可謂次第井然，是故區分次第並非將各宗理論分裂，亦非隨意割取。「宗義學」亦正是區分次第的根據。

在實際修持上，當然不會忽而想着唯識的理論去修，忽而又想着中觀的理論去修，甚至我們還可以說，於修法時根本已應忘記一切理論，但每一密法的建立，則總不能脫離理論根據，這即是「宗義學」對次第建立的作用。

因此若想對西藏密宗有一正確瞭解，筆者覺得，下述的總結不妨參考——

依藏密古義，四部密法的建立根據，即是四部宗義，然此根據卻並不等於修法的根據。

自宗喀巴大士之後，因另行建立道次第的系統，其建立「非盡因襲，非盡創新」，故其「宗義學」便與舊說貌似而神離，變得跟建立密法再無理論與實修的配合關係。蓋當時各種密法已建立成熟，故亦自無追尋其建立之理論依據必要。

然時至今日，古義實未全泯。觀貢噶上師與敦珠寧波車之說，即可知古義猶存。

然若不知藏密古義，則對其「宗義學」必有誤解。以為是判教既非，以為是綜述佛教各部宗見者亦非。大前提是，藏密一切理論皆屬於修持。「宗義學」實亦不例外。

贅說

壬申除夕，港中有密乘學者來夷島與余相會，因一些書刊論述涉及密乘「道次第」、「宗義學」，又涉及對藏密的評價，故為其論述如上。客去，即秉筆記述，脫稿時已為癸酉元旦清晨八時。祝讀者如意吉祥，菩提上進。密乘後學無畏金剛合什。

(完)

(上接第25頁「佛陀」)

十三人，刹帝利六十人，庶民六十九人，隸民十一人，其他六人。(Mrs. Rhys Davids: *Palms of the Brethren*, XXVIII PTS. 1913)

歷史上印度有名的佛教徒大都是商人出身，沒有農民出身的，這是佛教傳播的弱點。現在仍在印度很有勢力的耆那教，其中心人物也是商人。可以說，佛教的思想性（特別是平等思想）的發展是有問題的。現在印度開展的佛教復興運動，是同種姓制度之廢止有關係的，從而使奴隸階層也同佛教發生了關係，這是極其引人注目的。這場運動的中心是摩訶菩提會(Mahabodhi Society)，以及其他組織及其他運動。

[51]、Mahapadana-suttanta 中的過去六佛全都是婆羅門種姓(gotta, gotra)以及王侯貴族(khattiya, ksatriya)，而佛陀本人也是貴族刹帝利出身。DN. I, p. 2ff. Oldenberg S. 376.

[52]、Vin. Cullavagga 5. 33(p.139)、《五分律》隨國音讀誦(大正藏卷二二，頁一七四中)、《四分律》隨國俗言音所解、誦習佛經(大正藏卷二二，頁九五五上)、《毘尼母經》(大正藏卷二四，頁八二三上)。

[53]、參照注[42]。

[54]、Sattva 譯曰：衆生或有情，是對人和一切有情識生物之通稱。反之，草木、山河、土石等無情識的東西稱作：非有情、無情。有情衆生中又包括：二足類(人間)、四足類(獸類)以及有翼類(鳥)。佛教的佛性論從「一切衆生悉有佛性」，發展到後來禪宗「草木國土悉皆成佛」這一著名主張。

[55]、佛陀的說法是對機說法，以種種方便法門，讓衆生悉皆成佛。

[56]、例，DN.I, 202, 210, 234, 252.

[57]、參照(一)注[28]。



藏傳佛教五大傳承的修道次第(三)

迦舉巴傳承的修道次第

(一) 迦舉巴傳承的開展

西藏佛教在後弘期的新譯佛教各大傳承中，迦舉巴(Kagyud pa)傳承的地位頗為重要，以密乘的口授密要教法及注重瑜伽禪修而名聞藏土，故被稱為「迦舉」，意即口傳，指迦舉巴所擁有的四種主要口傳教授：勝樂、喜金剛、密集、大幻化。這傳承的來源始於瑪爾巴譯師(Mar pa lotsa Wa, 1012-1097)。瑪爾巴的教授主要從那洛巴(Naropa)、彌哲巴(Maitripa)等印度大成就者處獲得，他曾四次赴印土求法，回藏後把所求得的寶貴教法傳授藏人。其弟子中最具代表性的是以精進苦修、終身遠離群眾及善誦寓意深遠的詩歌而聞名於世的大瑜伽士密勒日巴喜笑金剛(Milarepa, 1040-1123)。這位弟子年青時曾作甚大惡行，其後痛切省悟，以大慚愧心及真誠正意，經歷了無數次的艱苦考驗，

丹增

方為瑪爾巴所攝受，最後即身獲大成就；至今仍深受藏人所愛戴，為各大傳承所尊重。密勒日巴一生不住寺院，居無定所，宿於曠野洞穴，遠離人群，但卻教導出對迦舉傳播最為得力的學生——甘波巴達波拉傑(Gom po pa dag po lha je, 1079-1153)。甘波巴初於迦當巴傳承中出家為僧，並學習種種迦當巴的教法，後投密勒日巴門下，精研密乘的甚深教法，盡得其師之真傳。但甘波巴並不像密勒日巴般過獨處幽居的在家瑜伽士生活，反而推行迦當巴式的寺院僧人教育，更把他過去在迦當巴傳承中所學習的大乘菩提道次第及重視出家僧戒的教誨，結合密勒日巴的密法口傳要門共同弘揚；自始改變了迦舉傳承早期由白衣主持的傳統，這種改變似乎更能明確有效地接引初機。後來迦舉傳承便迅速地擴展成四大八小共十二支派，遍佈康藏各地；這些教派對西藏佛教不論在教理或政治上，均具有影響力。

經歷了數百載的變遷，迦舉巴大部份支派的傳承，由於不同的因素而先後退出了西藏佛教的歷史，有些被別派所吸納，有些且已烟滅；今天我們所能接觸到的迦舉巴傳承亦不過是這十二支派中各別的一二而已。事實雖然如此，但迦舉巴的傳統教學重點總有其一貫性，要全面了解四大八小各別的特色已幾乎不可能，但欲求其共同的原則卻並非難事，因為彼等的教授口訣皆源出一轍，悉由甘波巴達波拉傑的教規中孕育出來。這由甘波巴所啓導而發展起來的迦舉法流俱可統稱為達波迦舉傳承，而有別於早期由瑪爾巴及密勒日巴所倡導以密法為主的「瑪爾巴迦舉」法軌。

此外由瓊波拿佐(Khyung po-nal dor, 1086-c.)瑜珈士於印度從彌哲巴（即前文所述瑪爾巴譯師之導師）及那洛巴尊者之妹尼古瑪(Nyiguma)的座下而獲得的另一系列傳承，亦有類於瑪爾巴譯師的教法，回藏後瓊波出家為僧，建寺弘法而發展成另一系的迦舉法統。又其初建寺的地方名「香」(Shang)，故此傳承以地立名，世稱「香巴迦舉」。這兩系迦舉傳承由於祖師及教規相近，故兩系學人接觸相當密切。後來更因達波迦舉教派大盛，故香巴迦舉的法統亦漸被其吸納，雖不致令彼傳承消失，但亦多附從於達波迦舉各傳承中傳播，不再獨自弘揚了，香巴迦舉很多法要亦因而流入其他傳承中得以保留至今。故本文攝末歸本，純就達波迦舉的法規作為探討對象。

（二）達波迦舉的大手印傳承

就筆者所見，一般介紹藏傳佛教的書籍中，皆一致認同迦舉傳承的教法主旨為「大印」或「大手印」（梵文Mahamudra，藏文Chag Chen），此種說法本非錯誤，但在未了解迦舉巴對

大手印的分類方法，及大手印在各密續中的地位 and 定義前，而獨標大手印法門作為迦舉巴的不共教授，那便相當籠統混亂。譬如筆者曾接觸過多位舊譯寧瑪巴的行者及一些寧瑪巴的文獻中得知，她們有時也把其傳統的不共法要大圓滿與大手印兩者的本質，視為一體，其名詞也常混合使用。新譯的薩迦巴派其著名的道果法要中，亦聲稱其次第為大手印的道軌，大印一詞屢見於薩迦的教授中。至於格魯巴傳承，本身並不提倡大圓滿或迦舉巴的大手印教法，但在其密續的教授中也常出現大手印這一名稱。通過以上諸實例，我們便可發覺「大手印」一詞的用法及其層面是非常廣泛的，有時或指眾生的本具心性，有時或指某種禪修的用心方法，學人宜細心甄別處理，在我們自身未能認清箇中分別之前，實不宜奢談大手印是迦舉傳承的不共特色。

大手印名義眾多，用法亦廣，頗令慕此道的初業行人，眼花繚亂，摸不着門路；但就密續規格而論此法，卻容有一方便途徑，令學人能具體得悉大手印的各種層面及定義。達波迦舉素以大印禪修名聞於世，其對大手印的見解必定有獨到之處，故我們不妨先考慮通過迦舉派對大手印法門的闡釋，而把捉此法的內容。當了解迦舉派對大印的基本看法及運用原則後，便可對他派傳承所述及的大印道軌作出較清晰恰當的處理，免除了張冠李戴的弊病。更重要的是，我們可從中認識到迦舉派是循何態度而安立其修行道次第。

大手印法門雖以師弟間的口傳耳承為重，但歷代大印諸師也留下不少文字著作，可供後人作修行時的參考，特別是其中一種由已得大印成就的聖哲從其悟境而流出的金剛歌，後經結集而成名為《多哈》(DOHA)的歌集。《多哈》歌集記錄了印土歷代多位大成就者的金剛歌，在這些大成就者中與西藏的達波迦舉關係

最爲密切者莫如那洛巴大師，故此下文將先引用其著作來介紹大手印法的基本精神。

一般而言，完整的大手印教本也如所有重要的無上瑜伽密續同樣通過根、道、果三支來解說其修行方法：根大手印是指衆生本具的心性具足大手印的本質，道大手印是順此本性的特質而安立的種種修行方法，果大手印是藉道大手印之方便而開顯根大手印之本質所成之結果，亦即佛果的色、法二身。乍看之下，其過程頗似漢地天台宗之本覺、始覺及妙覺三階段。在那洛巴大師所造的《略明正見論》中曾對此三者有如下之解釋：

現有一切法，離自心非有；明了顯現故，如領受自心。若非自心者，無則應不現；如是現世俗，諸法住於心。法本即心性，以正理分析，本性光明心，與客起分別，是一抑是異？最深廣大性，智者應觀察，今此不詳說。空性本明心，亦即菩提心，又名佛種性，亦號如來藏；領受如實味，故亦名大樂，亦名曰密咒，方便慧亦此，即是深廣性，亦是普賢尊。……自性離戲論，即生死根本，亦即大涅槃，亦是大中道，亦是所見道，復是所修性，亦是所證果，亦名證量諦，因即方便果。通說明三續，或名根道果，皆此性分位。賴耶根本識，及窮生死蘊，或名依他起。妙哉奇矣哉！此有垢心性，變化六趣等，周遍虛空界，受苦難思議，其分別離垢。離戲論自性，即無住涅槃，及金剛薩埵，

亦是第六佛，亦名第六部，亦名妙吉祥，及毘盧遮那。法身及大樂，又名爲雙運，是第四灌頂。又名俱生喜，亦是本淨性。顯密經教中，說彼等衆名，多依此義立，如理應盡知。妙哉奇矣哉！此無垢心性，能現色身聚，諸清淨佛土，及諸曼陀羅，周遍虛空界，亦化最希有。……若見無錯謬，修行皆如實，便能得菩提，如依規馳馬。若見不符實，修行必有誤，不能得果利，如盲無引者。

文中大意指出，大印瑜伽行者得知諸法由心顯現，此心體本空而具足顯明無礙之變現力。這空明無二之根本心體，自性遠離斷常二邊；被我們所見、聞、覺、知的輪涅諸事物法理，離此空明之心便了不可得，無處可覓；諸法皆爲此心之遊戲幻現，與此心非一非異。心體既離常斷諸相，其所現諸法便絕不與此性相違。故龍樹菩薩抉擇諸法自性無有所得，只許唯名言安立。中觀諸師廣說八不中道、緣起性空之諦理，從大印諸師而言，此亦爲此心體本性之支分，且中觀一系重於掃外道及小乘部派之迷謬，顯空性之正見，由分別取捨，觀察法性空義，示見雖爲究竟，但未直示契入此微妙明淨心體之法。（龍樹爲八地菩薩，被尊爲中觀派之鼻祖，更爲密乘傳承祖師，我們不可能誤認其未解此法要門。龍樹對此大印心性之指示及修行方便，可於其《密集根本續》的註釋中得知。）

大印的教授常強調此心性爲輪涅萬法根本，無一物能有所例外。又言：「妄念即法身」、「煩惱即菩提」。無論輪迴六道諸醜事物，抑或佛境三身諸勝妙莊嚴淨相，考其根本，皆有平等

相共之本質。諸無上密續亦常論及欲、色、無色三有之根身、器界與佛果之三身及刹土均有相通的特徵，均不越此空明無二的根本心性。以物喻心，此心即如帝王御文上蓋之手印徽章，具有君臨天下的無上權威，舉國臣民皆不可違越。故印土稱此法為「大印」，而藏土諸先覺則依循此義引生為「大手印」而名之，其理實同，民風有異而已。

按密續常規以根、道、果三者而言，此空明本具心，六道有情悉皆具足，惟異生凡夫此心為二障習氣所垢，如是幻現無量六趣苦果，然而此空明本性心卻是無損無減。正如作畫之顏料其性融和無礙（空），能調萬千種色澤（明）；顏料於畫師之手則能繪出氣象萬千之畫像，落於小孩之手則為塗鴉之物。顯現有無量不同，但顏料的本質則一直如是不動。大印之行若觀此有垢心之行相的同時，亦能認識到成佛所依的本質亦當下具足，庸常的凡俗妄想祇為此有垢空明心的粗顯活動。凡夫就如經典中所言的富家子不識自家珍寶，卻向外尋求，枉招貧乏之苦。這被煩惱所染的空明本具心，即名根大手印，或稱本覺如來，舊譯寧瑪之普賢王如來、如來藏及佛性等不同名字。《略明正見論》中對此有垢心所變現的六趣諸苦，以「奇哉奇矣哉」（藏音為e Ma Ho 唉嗎呵）以讚嘆之。此讚嘆語音，在藏族文學中的用法是讚頌具正面價值的事物：如佛陀的功德，聖者的風儀等，在此論中卻用之讚許此有垢的空明心，可見大印對凡聖染淨的價值平等看法是與所有密續的看法一致。在《華嚴經》中佛陀曾說：「奇哉！一切衆生皆具如來智慧德相，皆因妄想執着、未能證得。」《華嚴經》偈亦言：「如心佛亦爾，如佛衆生然；心佛與衆生，是三無差別。」又於《六祖壇經·行由品》記載六祖慧能大師於三鼓時入五祖弘忍之室，受聞五祖講《金剛經》，至「應無所住而生其

心」一句時，當下大悟，一切萬法不離自性。慧能向五祖說出其悟境：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」這與大印之見亦皆類同。此本具心即為我等衆生成覺之唯一依據，重要的是我們如何消除妄念執着的無明，把此佛性本心整體呈現？這就是道大手印所談及的主題。

道大手印即大印的用心方便，乃依大印行者對本具空明心性所獲得的勝解而發起的修行。行者若了達此空明心體其自性離戲論，是遠離常斷錯見之中道，則由彼衍生的事物及心念活動，皆不離空性，自性涅槃，一切法自解自脫。如是行者於修道時其主旨並不在乎於取捨淨染，降伏妄念，反重於在念起念滅之過程中，自然任運而認持此空明覺了之本心，如是一切妄念便不消而自滅。正如密勒日巴所言：「一切法起自空，最終亦消融於空中。」亦如水中繪像，即繪即滅，念頭生滅亦同時故。

道大手印的心要教授大概可以這一句口訣而涵括之：「不修不整不散亂。」由此方便，行者得安住於空明本覺心中。但說易行難，初業行人由認持此空明心的決定見開始，進而依何種方便而安心？如何辨別不同層次的覺受及徵兆？種種對治行者失道的指示，除行者本身要努力聞思經教外，更重要的是需要一位具量導師從旁指導，去惑決疑。前文所引那洛巴的《略明正見論》，顧名思義祇為一種闡明大手印要旨的文獻而已，讀者慎勿望文生義，在一知半解的情況下便糊裏糊塗，無所對向地進行禪修，妄想這樣便可毫不費勁地即生成覺。

自然任運地認持此空明心體的大手印禪修，與失念放逸、毫無正知的愚痴心所，是極容易被混淆的。又行者對在修持過程中所出現的種種覺受，若缺乏一正確的認識，更容易趨向歧道，難

臻預期的效果。故欲習此法門者非依具量導師不可，一切勿盲修瞎練，未修謂修，未證謂證，誤己誤人。

寬鬆自然，任運無住，是大手印修行的根本運心方便，但對於一些在進入修行時不能持這自性離戲論的空明本具心性見地（此見又名俱生智見）之人，卻是下手無門、過患頻生：不是傾向放逸失念，就是執於樂、明等覺受；乏見起修，如船舟缺舵。善妙方便反成無記之行。纖毫之差，謬以千里，於這一髮之界線上不是少了一分對治就是多了一些做作。在下根行人而言，就是一句「孤舟放鳥」的治心口訣也難以把握運用的。此口訣出自印土大手印的聖哲薩啦哈（Saraha），他指出大印行人在整治妄念時應知妄念的本質起自空明之本心，行者祇需澄觀此妄念之生滅處，不擒不縱，最後妄念會自然消融於本心之中；隨後行者便能有機會於念起念滅的過程中，真實發現此清淨之空明本心，故大印教典常說妄念即法身之意。薩啦哈以鳥喻妄念，船喻本心；於大海中之船上放鳥，任彼千里翱翔，最終亦回落歸船上。但說易行難，曾切實用功者，當有同感。無正確見地所攝持而濫修大印之道，不祇浪費寶貴人身，更容易積聚愚痴的習氣而不自覺；因此等行人不辨染淨善惡，不樂聞思抉擇，以無分別自欺，認為這混沌無記之境便是佛境。大印教法甚至提及此等行者未來可能受生為愚痴的生命形態：如長期冬眠的畜類或祇懂食、睡的低等生物。

反之，能真實認持俱生智見的上根行者卻由此而衍生種種善根、德性；一言概之，他會由契入此見的同時而引生出對修道次第三大要門——出離心、菩提心、空見的特殊領會。（大手印的根器劃分及其驗證見地的標準因與本文主旨無關，故從略。）比如當行者了知身內身外一切皆源出自此空明本心之幻現遊戲，如

是即對三界如幻之情器生起究竟不造作勉強之出離：不再耽着怨親愛憎，現世的飲食名利，禪定的現法樂住，下三趣之苦及上三趣之樂。更由知幻有諸法乃心性之遊戲，亦不滯小乘的偏空無餘涅槃，能安和如實面對六道之苦痛；不像小乘一般執實於有漏之苦性，避之唯恐不及，務求速入涅槃，永斷後有。

大印行人並不強烈的否定抗拒世俗，反注重於在世俗中所遭遇的逆緣，在逆境中緊持此俱生智見而轉化貪瞋之想，等觀八法（八風），盡此有暇的人身，以平和之心靈，一念精進於修行之道。再者如輪迴、業果等法也藉對此空明本心之知見而獲決定不疑之信念；由知此心之明顯幻化之力而知業力不可思議，能生無量之異熟，故不廢因果；由知此心任運相續不斷而信輪迴非無，業果可畏，人身之難得；更進一步以此見而緣一切眾生知彼不明實相，造諸惑業，令此有垢心性幻現六道無量苦報，枉受折磨。行者由此任運生起如幻的同體大悲，進而增上成為度有情願速成佛的菩薩願行。又了達此本心的空分乃無常我之執，故不住生死；明分有幻現緣起之力，故不住涅槃。遠離有無、常斷二邊而獲殊勝中道正見；此中道之見亦即此空明本心之性，故此契合中道之空明心亦名「大中道」。上根大印行者能單仗認持此見而圓具佛法三大要門，猶如漢土禪宗六祖慧能聞《金剛經》而萌出家發心、度眾成佛之願。我輩劣慧福薄之凡夫以何德何能而勝此大任？甚至有入路無門之嘆。藏土有云：「能堪修大印者，寥如白日可見之星。」大印諸師亦有感此難，故設多種方便，令下根劣慧者能按步就班，循序鍊根，未來得入大印之門。雖然這種種方便引入之法門與上述大印用心相去頗遙，但因能助益行者未來了悟本具空明心，證大印之果地，故亦得道大手印之名。細分種種方便雖有萬千，然西藏迦舉巴第三代祖師甘波巴達波拉傑，卻以

三軌而盡攝諸道。

(甲) 光明大手印(空明大手印)——即上文所介紹的大印見行，甘波巴認為此屬上根上器所修的道大手印。最上利根甚至僅由觀上師的語默動靜中立得證入；較次者則由師開示而獲正見，再以專一、離戲、一味、無修四層瑜伽而漸次入道證果。瑜伽雖共有四，但運心之見卻未離空明本具之智。上根行者如鳳毛麟角，後世光明大印之教規亦多從四瑜伽而建立。

(乙) 空樂大手印——依無上瑜伽密續所揭示的四種灌頂所攝的生起、圓滿二大次第而引入。首以生起次第之粗細二種本尊瑜伽觀法，修治凡俗二邊妄想，融匯生、中、死三有入佛之三身淨相；後藉圓滿次第的種種心氣瑜伽，引生空樂，急速淨除粗心妄想；妄念在風息收攝大樂生起的同时消融於根本心體中，行者便能親證此離戲論的本具空明心。這系列的修行，在迦舉大印教授中被視為中根行者的道大手印法。雖然在見地上也如俱生智見一般屬果位的知見，但在運心修行時已異於光明大手印的寬鬆無住、任運自然的法則，反而運用猛厲的瑜伽行法，以大貪、大瞋為道。藏土諸師皆共許此法為險道，稍不具緣，即生過患，更易為人所詬病；密乘素有守秘之規，與此種修持不無關係。達波迦舉歷代諸師對此法的運用均持謹慎態度：譬如迦舉派著名的那洛巴六瑜伽即屬此類修法，但瑜伽士在實際運用時亦對其中個別的環節有所保留，多祇用於光明大手印的輔助修行而已。

(丙) 實住大手印(實相大手印)——這種道大手印為最下根性的行人所依，其內容即一般的道次第的修行，亦即是一切顯教大乘的共同道軌。行者依出離心、菩提心、空見的修習，完成五道十地；藉止觀的調練，於四禪中引發般若空慧而見道，最後得無學果位，成就果大手印。般若智亦即俱生空明心之異名。早

期的大印宗風祇重光明與空樂二者，鮮有談及實住手印之法，甘波巴大師因見眾生根器每況愈下，故採迦當巴的顯教教規輔助其弟子，令彼能契入大印境地中。

甘波巴傳出的三種道大手印，盡攝一切顯密佛法，令不同根性的行者皆得同流入佛法大海，終能開顯其根大手印之空明本其心而得證色、法二身，自、他二利成辦的佛果。其時此無垢的空明心，以明分為主，空分為輔而成佛陀之報、化色身，同樣以空分為主因，明分為次緣而成辦法身，此亦即果大手印的行境。

以上簡單敘述了達波迦舉所傳的教規。我們通過對迦舉巴大手印教授的整體理解後，便能認識到大手印一詞的涵義廣大非常，且在運用時各有其不同的對向。一般書籍中所說的那種被譽為迦舉巴不共教授的大手印法門，應是指由印度大成就者薩啦哈所倡導，輾轉傳至彌哲巴，再傳瑪爾巴、密勒日巴、甘波巴的光明大手印法統。她是對向於那洛巴所傳的空樂大手印修法及甘波巴所兼弘的迦當巴實住大手印修法而標立的。至於藏土其他傳承所弘傳的各種大手印法，我們亦可以上述的三種道大手印的特性作標準而判別其位屬。舉例說：薩迦巴傳承的道果法要中所教導的大手印見行，是出自無上瑜伽母系密續《喜金剛》的生起、圓滿二次第修法，由彼對風、脈、明點等心氣瑜伽的重視，不言而喻已可知其位屬空樂大手印範圍內的法要。

(三) 達波迦舉的修道次第

在達波迦舉的傳承而言，大手印法乃其唯一路徑，一切修行皆對向著大印而展開，離大印而說道次第在迦舉傳承是無意義，故此上文三種道大手印亦可說便是其修行次第。不過這三種法軌卻不一定須各別獨立弘傳，反之彼等卻可離可合，可隨着行者不

同的根性，和在修道過程中的進步幅度而靈活調配運用。

根大手印是三界衆生皆平等具足，果大手印是六道有情均可修證，唯道大手印卻隨衆生心力之大小、煩惱習氣之輕重、慧力之深淺而大相逕庭，呈現出千差萬別的方便法門。甘波巴大師的傳人亦本此原則，隨宜運用，終而發展出四大八小共十二傳承的不同宗風，如噶瑪噶舉以空樂大手印的心氣修法著稱，竹巴迦舉卻側重光明大手印體系的四重瑜伽而兼採部份的風脈瑜伽作增益及契合其四瑜伽的修證等等。四大八小的修行次第均不外循三種道大手印，應不同之需要，交織揉合而成。事實上從大手印的無盡領域觀之，不論行者修顯學密，依唯識或中觀，修出離心或習菩薩行，也唯是此空明本俱心的顯露而已，又怎可計較孰優孰劣呢？最重要的是行者當前循何種修行纔能獲取實益。平等無礙之大印見行又豈是今日諸如驕矜自慢、好高冒濫之輩所能理解！

（四）總結

由甘波巴所改革而成的達波迦舉教規是與過去偏重光明大手印及空樂大手印的迦舉法規有所不同，甘波巴是依大手印的根、道、果三者來貫攝顯密一切教觀，雖然他與其先輩一般全力弘傳光明大手印的見行，但事實上基於能悟入此心法的行人並不多見，爲了普利有情，他亦同時傳授空樂及實住兩種道大手印，這便造成以大印聞名的迦舉傳承亦如西藏各大傳承一般接受了道次第，包融了一切佛法。祇是達波迦舉諸師所安立的道次第並不像其他傳承一般，有較爲固定的形態，那是完全視乎行者對大手印的理解程度而決定。

在這種運用原則上，我們可進一步說：任何修行不論其是漸

是頓，是了義或不了義，祇要是能令行者植善根、生出離、得解脫、成佛果的正法，皆是「大手印」之一環。我輩行人應慎思反省，各就己能而依止三種大手印道軌以取證佛果；切勿誤以爲任何人祇是依止「不修不整」的行法便能不需精勤而可剎那成佛；這是歷代迦舉諸師常告誡弟子切勿觸犯的過失。試看以下錄自噶瑪迦舉十六世大寶法王爲勸勉弟子所做的詩歌，便足以證實上文所言不假了。

衆所皈依法身金剛持，光耀上師真理不二身，思慕師尊我今唱此歌：

敬畏虔誠滿滿心，自然境界亮晶晶；
透徹此境不能留，善辯細思令心惑。
噶瑪迦舉是我教，集思自生智與空。
本來尋常現現心，不住於生與解脫。
不斷呈現不動搖，輪迴涅槃境同現，
不假作爲大手印，洞見自性本自有。
輪迴涅槃步伐同，三界迷妄盡成空。
三身佛界自然達，更何追求未來果？
此即噶居殊勝教，思此齊身古來聖。
（按：以上爲光明大手印的見行觀，下文則爲警策學人反思自身的資糧是否具備，不應徒具大印行者的外表。）
身披僧袍如晚霞，內心三乘如兔角；悲哉未審二乘道，明日即將臨死期，後悔莫及陷暗昏；趁今策勉修行道。
尊勝法幢高舉三有頂，願我衆生即席獲安泰！上師空行勇父諸兄妹，吉祥降臨願我得圓滿！

（待續）

法華經

步門月音



佛陀(二)

卡爾·雅斯培 著

(KARL JASPERS)

李雪濤 譯

三、教義之陳述

a) 存在的照明。—— b) 因果形式。—— c) 自我的否定。 d) 究竟是什麼？—— e) 覺悟。—— f) 涅槃。—— g) 不是形上學，而是解脫之道。

在佛典中，佛陀的教義是作為一種認識而被陳述的，以正常的意識可以理解之語句與理性之連續思維加以表達的。這一認識的特別之處在於，其根源源於被提昇了的意識狀態——禪定。儘管這一洞見之印證來自於完全破除了我執之超現實直觀，但其內容似乎亦能為處於正常理智的人們所理解。^①佛陀的言教不是一種超感官之經驗，而是抽象的知識。從中可以明顯地感覺到對概念、抽象、列舉以及比附之興趣，而這與其所依賴之印度哲學傳

統是一脈相承的。雖說沒有超感官之體驗也可以理解佛陀的教義，但這種理解是不可能透徹的。我們有限意識之理性思維，根本不可能容納佛陀教義之內涵。佛陀教說之真義唯有透過禪定方能體悟得到，其他諸如理性之領會只能提供一大致的輪廓(Ab-ganz)或者說只是一種暗示。^②因此，我們在簡單地以理性方式表述佛陀教義時，切不可忘記這一認識的起源及與此有關的一切。

a. 佛陀的存在觀(Daseinsicht)是透過苦聖諦而闡明的：^③

「此乃苦諦：生是苦，老是苦，病是苦，^④怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得是苦。^⑤

此乃集諦：由愛慾導致再生，包括歡樂及貪慾之需求，對慾愛、有愛以及無有愛之渴慕。^⑥

此乃滅諦：通過絕對地滅絕渴愛、斷除、擯棄慾望，解脫、無求以滅除貪慾。^⑦

此乃道諦：即八聖道支，曰：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」^[8]

這一認識並非出自對個別存在事物之觀察，而是洞察一切之結果。它所反映的並不是一種悲觀厭世的心態，而是對一切不圓滿的苦的深刻認識。正因為在對四聖諦的了解中能夠得到解脫，使得這一認識變得愈加清晰了。安詳的大覺世尊，以各不相同的變化來描述存在的狀態：

「一切皆處烈焰之中。眼處有火，諸色有火，……烈焰緣自何處？緣於情慾之火，緣於瞋恨之火，緣於生、老、死、悲、歎、惱、憂傷以及絕望。」^[9]

但這一切之所以形成的根本原因在於：人類跟其他一切眾生一樣處於盲目的無明之中，為其所執著之物迷惑，為流轉遷滅之空幻之物所迷惑。

因此，解脫唯一法：利用知識【明】消除無明。但僅憑這裡那裡一些零星的、對個別事物的認識【分別智】，並不能改變這一無明狀態。只有依靠認識的基本狀態本身【無分別智】，才能夠認識到一切的變化並拯救自身。^[10]拯救的方法在於擺脫對事物之執著，去掉一切徒勞之慾念，從而使我們高瞻整個生存之狀態、根源以及將之消除的方法。無明、盲目、對有限物之依附、執著，這一切均是虛幻存在的根源，只有以完美的知識才能將這一存在消除。

b. 這一痛苦存在之生成源自無明，可以依靠知識將之消除，其中的關聯可以以因果形式【十二因緣】說明之：

「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、悲、歎、惱、憂傷以及絕望。」^[11]

這十二因緣對我們來說很有些陌生。它所展現的根本不是宇

宙的生成變化，而是苦之輪迴規律。^[12]病、老、死是無法解脫的，而使這一切成為可能的原因是什麼呢？是生。生從何而來？來自自，……順此下去，推至第一因曰無明。與此相反，我們也可以從原因開始，^[13]那麼無明產生行(samskara)——這一築成生命大廈的無意識構成力，它們從前生轉入此生，最初產生識；識以五根體驗到了名色中的一切，接下來是觸、受、愛、取，此乃未來生死流轉之基礎——業力(karma)，引出了下一次的生、老、死。這一教義在於說明：「這就是從因緣中湧現出來的真理，大覺世尊將這根源撕開來展現於我們面前，並指出了其結果。」^[14]一切均是受制約之存在（緣起）。^[15]

認識到了十二因緣以及因緣鏈中的第一因，可以幫助我們驅除不幸之惡魔。一旦消除了無明，從中能產生其他各支的因緣鏈也就消失得無影無踪了。

在教義中，作為一切解脫之基礎的覺悟的意義，被很具體地顯現出來了。這一認識本身絕非僅是有關某一事物的知識，而且是一種行動，並且是包含一切的行動。這與擯棄痛苦之存在是沒有什麼兩樣的。生命絕非依靠自殺就能泯滅得掉的，相反這只會帶來在輪迴中新的苦與死。唯有透過知識，我們才會不再受這輪迴之苦。

但產生這一連串不幸之無明又是從何而來的呢？佛陀在教義中並未提及這一問題。在這裡，同樣也沒有對從太初至永恆之完成狀態之無明，這一貌似基督教原罪(Sündenfall)問題之討論。這些在因緣鏈中一步步的思考，似乎暗示着一個未言及之事件，正因為此，世界才變得如此不幸。但這一系列的佛教問題只到此便結束了。認識提供了解脫之確實性，這也就足矣！無論如何，上面提到的那一事件也不可能作為世界不幸之第一因。那麼，到底是誰真正有罪呢？^[16]

c. 這便是接下來這一問題：這個誰是什麼？自我(*das Selbst*)是什麼？我是誰？自我之本質(*Ich*)究竟是什麼？佛陀的回答令人驚訝不已。他否定自我。

自我並不存在【無我說】¹⁷，這一教義如是說。存在乃是由一些在因緣鏈中相互聯繫的因素構成的，亦即五根及其認識之對象（色、受、想）¹⁸；同時尚包括潛意識的構成力量——行（*samskara*），這種力量在素質、衝動、本能及至生命力之構成方面起着作用；最後還有識。這諸多因素在生命結束後隨即分解。它們的凝聚與中心並非自我，而是在下一次輪迴時使這些因素產生另一個短暫組合體之業力。

但在上面的敘述中掩蓋了佛陀在其他場合以同樣的概念所表達的更清晰之意義。在這一經文中，佛陀並未否定自我，只是指出任何思考都無法觸及到真實之自我。¹⁹「色非自我……受非自我……想非自我……潛意識之構成力量——行非自我……作為認識、純粹理智之識亦非自我……（不存在一成不變之自我）。使變化成為可能之主體不是我的，不是我，不是我之自我。」²⁰不過，上述這些非自我的東西，是以本來之自我（*das eigentliche Selbst*）為標準而談論的。對自我之探索，其答案是開放的，這卻對於尋求真實自我的方向提供了線索。雖然不能直接了當地將自我表述出，但它與涅槃必然是一致的。

在記載有關禪定諸階段的經文中，自我是被作為三個階段而陳述的：²¹第一階段，自我作為我們的肉體；第二階段，自我作為精神體，在禪定中由肉體昇華而來，「如同一片草葉由莖上長出一般」，這屬於超感官形式領域；第三階段乃「無形的，由識構成之」自我，屬於宇宙之無限領域。每一種自我都很明確地屬於某一禪定階段。自我對禪定之某一階段來說都具有有效性，但其本身並不存在。不存在真實之自

我。在感官存在中，肉體即是自我。在禪定之第一階段中，這一超脫身體的、活靈活現的精神自我成為真實的，而前一個自我則消失了。但這一精神自我在較高的階段中又被消除。因此，即使在禪定中自我亦未被否定掉，而只是清楚地顯示出其在不同之階段的相對性而已。只有在與涅槃相一致的最高階段中，才可獲得真正的自我。

如果教義不能說明或沒有說明這一自我是什麼，那麼我們不禁要問：是誰得到了解脫？誰得到了拯救？不是我，不是自我，亦非單獨的個體？

在客觀陳述佛陀思想的佛典中，從字裡行間可以看出其中相互矛盾的地方：自我不存在，但在我前世的存在中我怎麼可能又是這、又是那？²²六道輪迴之聯繫是透過非人格之業力作用而形成的，總是以六道中之一種形式而重新出現，然後再一次獲得記憶，今生便是透過這一記憶而觀照與自己同一的以往諸世之存在的。

d. 那麼自我究竟是什麼呢？流轉變遷之生命並不存在。在我之幻影中實則並不存在自我，而是迷妄、無明以及悲苦。生命變化乃利那性存在之一環，²³萬物似有，實則只是空無之瞬間，有關此點，後期佛教有深入之探討。沒有永久常住之事物，亦無固定不變之處所。自我之本質或自我乃一瞬息萬變之幻影而已，而眾生卻誤以為這便是真實的自我。

生命流轉變遷之勢能與自我之迷妄並無任何他物作基礎【諸行無常、諸法無我】，但二者皆可被提昇到一種完全不同的狀態之中，在這裡，處於幻覺之中的生命與自我存在之思維方法都不再起作用。在此，既無『有』，亦無『空』。這一境界唯有經由覺悟才會終將在涅槃中獲得。²⁴

e. 覺悟指的是在禪定之最高境界所顯示的最透澈之直觀。

但它同時也是在正常意識狀態中的開悟，它能夠改變我們對整體存在意識及自我意識的認識。

覺悟使我們窺得了輪迴的世界，世界之各個層面，以及由諸多因素到諸神領域【諸天】和地獄之輪迴途徑，同樣也領悟到了苦之根源與過程，以及在教義中只可意會的一切。

這一覺悟是什麼呢？佛陀在譬喻中講道：「這就如同山中的一個湖，湖水純淨、澈澈、清湛。有人站在岸邊，他不是瞎子，所以可以清楚地看到水中的珍珠貝和其他珠蚌、卵石以及一群群的游魚。」如同此人看這湖一般，洞悉者可以認識到世界的最初原因以至最特別、最個別之現象。因此，「出家人洞悉了這一切，獲得了般若智，從自我中解脫出來了，變得敏銳、沉着。」²⁵他深入與其相關的存在中，使存在達到一個新的層次，在這裡他能很清楚地觀想苦、集、滅之情景。如是，他便獲得了『現世之大智慧』。

f. 涅槃：²⁶覺悟可以使人契入涅槃之勝境，獲得終極之解脫，且看佛陀是如何論述涅槃的。

提到涅槃，佛陀必然是在幻覺意識領域中談論之。因為一談到涅槃，則它即成為『有』或『空』之言詮了。

佛陀之論涅槃，必假定其有一特殊性質：它所表達的，對我們這些總以客觀標準為是的人來說，顯得空洞。但以此方式所表達的一切是極其重要的。但這是什麼呢？

我們知道，生命與自我的虛妄存在並無任何基礎可談。同樣也不存在於凡世與神域之中。但生命與自我完全可以超越，使諸般幻覺在思維過程中消失，從而使我們在存在之中獲得解脫。

誰要是想弄明白佛陀所論涅槃之意義的話，就必須銘記這些有違邏輯性思維的悖論。現舉幾例如下：

「有一處所，在那裡，無地、水、光、空氣，它不是無限空

間的領域，²⁷亦非無限理性的領域，²⁸亦非其他任何東西，同時亦非想象、非想象之消除，³⁰……它不以任何東西為基礎，沒有發展，亦非常住；這是苦之終結。」³¹

「有一處所……我稱它非來、非去、非住、非求、非生，它不以任何東西為基礎，亦非常住；這是苦之終結。……非住亦非動，非動亦非靜，非靜非慾，非慾非來、去……亦非死、生……非此岸非彼岸，亦非兩者之間，這是苦之終結。」³²

在此，存在思辯(Seinspekulation)的思維方式之運用看樣子是不可避免的。涅槃被認為是超然二元對立之上(Zweiheitlosigkeit)，既非『有』、亦非『空』³⁴（如同《奧義書》³⁵之思想），在此世間以世俗之方法是認識不到它的，因此它不可能作為探究之對象，而是一種終極的、令人確信無疑之存在。³⁶『世上有一種未出現、未生成、未被製造、不被構成之事物。如若不然，人不可能發現合理的解釋。』³⁷（如巴門尼德所言³⁸）不過，由於語言的本性使然，必定不可能說出其永恆之存在。

尋問到此結束。誰要是繼續再問的話，他會被告知：「你一點都不知道如何遵循詢問的界限。因為在涅槃勝境中，神聖的行動找到了堅固的基石；涅槃是其最終目標，涅槃是其終結。」³⁹因此，沒有達到涅槃勝境的人，只有保持沉默並且聽任命運之擺佈：「對那已歸於清涼寧靜的人，是沒有任何尺度可衡量他的。沒有語言可以談論他。思維所能領悟的一切都歸於空；這同樣也包括談論的每一種方式。」

g. 不是形上學，而是解脫之道：以上我們談到的所有觀念都是與解脫有關的。需要重申的是：佛陀並不是以宣講而講的教師，而是以解脫之道的講授者的身份出現的。

解脫之道的術語是從印度醫方明中借用而來的：⁴⁰痛苦之確認、症狀和原因，尋問這一苦痛是否可救，並指出解救的方

法。這二者之比較在西方哲學中經常被討論到（如柏拉圖、斯多阿學派、斯賓諾莎^[41]）。

佛陀擯棄了對解脫來說並不是必要的知識。他不願意對他已拒絕了的命題作任何解釋，諸如：「世界是永恆的」以及「世界不是永恆的」，或者「世界是有限的」、「世界是無限的」，或「死之前可以成佛」、「死之後可以成佛」。^[42]

佛陀甚至認為，從理論上來解決形上學的問題是有害的。它將成爲一種新的束縛，因爲形上學的思維方式依附於各種思想形式，必須擺脫這一切，人們才可能找到通往解脫之路。

這其中顯示出來的無非是爭吵、論爭。意見的分歧給人一種錯覺，認爲從自己的角度看問題是唯一真實、正確的。人們相互表現出愚蠢、好辯、貪求贊同之態。如果有誰勝了別人，那麼他便會昂首挺胸，神氣實足起來。在這些觀點中，人們往往抓住一個，如果不行便丟掉它，再去抓另外的。之後是不停地變，這會兒是這個觀點，與此同時又伸手去抓另外的，跟猴子從這個枝頭跳到另一個枝頭來回亂串並沒有什麼兩樣。可知，爭論是沒有休止的。

但拒絕回答形上學理論問題的決定性原因在於，這些問題無助於我們朝涅槃方向的努力，它們是解脫的障礙。

「這好比一個人被一枝毒箭所射傷，他的朋友要替他去請醫生。病人卻說：『我不要把箭取出來，除非我知道那傷我的人的名字，射我的是什麼弓』，那人還沒有把這些事情搞清楚之前，他就會死掉的。和這情況一樣，如果有人說：『我不要在世尊門下修行以求得解脫，除非世尊對我解釋：『世界是永恆的』……』在世尊還沒有把這些問題給他解釋明白以前，他早就死掉了。不論流行的是世界爲永恆的或非永恆的教條，世間仍然不免有生、老、死、苦、惱、歎、悲、憂

傷及絕望，而我所要教導人的，就是要在現世中消滅這一切。因此，我沒有解釋的問題，就讓它們保持着開放吧！」^[43]

佛陀稱，他之所以不願意談論這些問題，並不說明他對此不瞭解。沉默的力量^[44]在佛陀的一生中起着極其重要的作用，在傳授他的思想時，其效用是很不一般的。他所有觸及不到的東西都讓其保持着開放。沉默並不是讓這一切消失，而是讓它們如同一處巨大的背景一樣被人們一直感覺着。在世上可以找到使這一世界消亡的途徑，這被認爲是可能的。與這一途徑有關的知識正是佛陀所傳授的。但我們必須以謙虛的態度擯棄那些關於整體存在的知識。

注 釋：

[1]、參照(一)注^[63]。

[2]、有關「輪廓」(Abglanz 前譯反照)這一概念，請參照(一)注^[8]。

[3]、「生存的照明」(Daseinserhellung)這一名詞在本書的目錄中出現過，但文中沒有運用，在文中以『生存觀』(Daseinssicht)代替之。雅斯培的主要著作《哲學》的三部名稱分別爲：(一)哲學的世界定位 (Philosophische Weltorientierung) · (二)存在之照明 (Existenzerhellung) · (三)形上學 (Metaphysik)。『存在之照明』是雅斯培所標榜的唯一可以說明存在的方法，它「不是認識存在，而是訴諸存在的可能性」。(Vu.E.S.52-53.)

[4]、雅斯培在原著中漏掉了『死』苦。

[5] Vin. Mahavagga, I. 6. 19 (p. 10)。生、老、病、死是人生四苦，再加上愛別離、怨憎會、求不得、五陰盛四苦，構成八苦。

[6] Ibid. I. 6. 20 (p. 10)。渴愛(tanha, trsna)：凡夫愛著於五欲，如渴而愛水也，表示其欲望之強烈。種種渴愛可分為三類：(一)欲愛(Kama-tanha)，對性欲、情欲之執著；(二)有愛(bhava-tanha)，對生存之執著；(三)無有愛(vibhava-tanha)，對生存否定之欲望。

[7] Ibid. I. 6. 21 (p. 10)。

[8] Ibid. I. 6. 22 (p. 10)。以上所引用的四節在於說明苦、集、滅、道四諦。mahavagga I. 6. Dhammacakka-ppavattana-sutta, SN. V, p. 420.《雜阿含》一五(大正藏卷二，頁一零三上)。此外，SN. V, p. 449, 451 455.《轉法輪經》(大正藏卷二，頁五零三)、《三轉法輪經》(大正藏卷二，頁五零四)、《四分律》三二(大正藏卷二二，頁七八八上)、《五分律》一五(大正藏卷二二，頁一零四)等。

[9] Vin. Mahavagga, I. 21 (p. 34)

[10] 「利用知識(明)消除無明」(die Aufhebung des Nichtwissens im Wissen)，在雅斯培的哲學中，Wissen和Nichtwissen是兩個相對的概念。依據雅斯培的觀點，在世界定位(Weltorientierung)之對象性知識的界限達到頂點時，便出現「Nichtwissen(無知)」，其根源在於回轉點(Wendepunkt)。(Ph., S. 518 u. s. f.)

[11] Ibid. p. 1, 佛典中敘述十二因緣的地方不勝枚舉，SN. II. Nidanavagga, 漢譯佛典中有：雜阿含一二——一五(大正藏卷二，頁七九——一零三)。

[12] samsara(輪迴)謂衆生如車輪迴旋不停，在三界六道的生

死世界循環不已。輪迴本是婆羅門教的主要教義之一，認為四大種姓以及『賤民』在輪迴中是永襲不可改變的，而佛教卻將這思想加以發展，注入了自己的教義，主張在業力面前衆生平等。

[13]、十二因緣的次序可以從順向和逆向兩個方面加以觀察，如果從原因往結果方面順推，『無明』是衆生一系列流程之起因(順觀)；如果從結果往原因方面逆推，『無明』也被歸結為造成生死的始因(逆觀)。

[14]、緣起法頌 Ye dhamma hetupabhava tesam hetum tathagato aha, tesan ca yo nirodho evamvadi mahasamano. 諸經典所譯不同，初分說經卷下譯曰：若法因緣生，法亦因緣滅；是生滅因緣，佛大沙門說。(大正藏卷一四，頁七八八中)有部毘奈耶出家事卷二譯為：諸法從緣起，如來說此因；彼法因緣盡，是大沙門說。(大正藏卷二三，頁二零二七下)大智度論卷一一譯云：諸法因緣生，是法說因緣；是法因緣盡，大師如是說。(大正藏卷二五，頁一三六下)據巴利律藏大品(maha-vagga I. 23.5 [p. 40])、四分律卷三三等，此頌係阿濕卑(Assaji)為舍利弗(Sariputra)說佛陀教說之概略，舍利弗聞此而得預流果，與目犍連(Maudgalyayana)以及其他二百五十人同歸佛陀門下。又，此法頌安置於塔基、塔內或佛像內，則稱為法身舍利偈或法身偈。現存梵本或藏譯佛典之末多記載此頌，於佛像之臺座、光背處亦刻之。

[15]、所謂「此有故彼有，此起故彼起」。雜阿含一二(大正藏卷二，頁八六)。

[16]、『無明』、『墮罪』是和基督教之『原罪』相對應的，『原罪』在佛教中也可能是『無明』。但在佛教中尋求基督教的『原罪』是毫無意義的，雅斯培也深知此點。

[17]、無我(anatman, niratman)。

[18]、雅斯培在這裏講得有些亂，這一段是講五蘊，即色、受、想、行、識，但他把色、受、想作為五根之認識對象，這是不對的。和眼（視覺）、耳（聽覺）、鼻（嗅覺）、舌（味覺）、身（觸覺）五根相對應的五境是：色、聲、香、味、觸。

[19]、佛陀並沒有否定自我，某種思維也不可能達到「本來的自我」，即使這麼說也並不過份。真實自我這一問題遠遠沒有解決，但這卻顯示了其存在之方向。我們不能夠瞭解到真實自我是怎麼一回事，但它跟涅槃必定是一致的，這是雅斯培見解中很有意思的一點。雅斯培將自我之存在(Ichsein)分成三個部分：(一)經驗之存在(empirisches Dasein)(二)一般意識(Bewusstsein überhaupt)(三)可能之存在(mögliche Existenz)。在這三部分中，依靠作為可能存在之自我存在，從而使哲學思維達到本來之存在，(das eigentliche Sein)。(Ph., S. iiff.)

[20]、Mahavagga I. 6. 38, Culassaccakasutta, MN. 35, DN. II, 67. 色、受、想、行、識五蘊皆空、無我。

[21]、DN. I, p.195.

[22]、本生話(Jataka)都是以這種格式作結尾的。

[23]、剎那相續(ksana-santana)，謂萬法剎那生、剎那滅，轉轉相續也。前一剎那的無間之中生出後一剎那，而此後一剎那接續前一剎那。剎那相續乃五種相續(santati)之一，據大毘婆沙論六〇，五種相續分別為：(一)中有相續 (二)生有相續 (三)時分相續 (四)法性相續 (五)剎那相續。

[24]、「諸行無我，諸法無我，涅槃寂靜」，這是原始佛教極有名的『三法印』說。雜阿含經卷十作：「一切行無常，一切法無

我，涅槃寂滅。」（大正藏卷二，頁六六中）增壹阿含經卷一八：「今有四法本末，我躬自知之，而作證於四部之衆天上人中。云何爲四？一者一切諸行皆悉無常，我今知之，於四部之衆天上人中而作證。二者一切諸行苦。三者一切諸行無我。四者涅槃休息。我今知之，於四部之衆於天上人中而作證。是謂比丘四法之本，是故於天上人中而獨得尊。」（大正藏卷二，頁六三九上）（『本來』即『法印』之異譯。）在對待『諸法無我』這一命題上，小乘和大乘的認識有所不同：小乘佛教認為，人類最容易把自身執著爲實有，所以特別強調人無我。而大乘學者卻認為，人以外的其他一切也跟人一樣，都是各種因素假合而成，也都沒有獨立自存之實體，從而也強調法無我，也就是說，他們在破除人我執的同時，還特別重視破除法我執，因此也就把諸法無我推廣至一切方面。

[25]、Samannaphalasutta, DN. I, p.84.

[26]、參照(一)注(25)。

[27]、[30]、四無色定，參照(一)注(66)。

[31]、Udana VIII. 1 (p.80), I. 10(p.7ff.).

[32]、Udana VIII. 1,4 (pp.80~81); I.10 (pp.7~9).

[33]、參照注[31]、[32]。

[34]、Oldenberg S. 302ff.

[35]、「毫無疑問，涅槃這一觀念是從梵的觀念中產生出來的。」(Oldenberg S. 326ff., 402頁上的注)用我們的語言是不能規定和把握的，最終只能用否定的方式加以表達。

[36]、雅斯培對Forschung（探究）和Gewi.heit（確證）予以區分。Forschung是尋求客觀的認識，是在各種科學中進行的(Ph., S.25)，而確證卻是面對超越者的存在而言，從中可以看出自身本來的存在。

[37] Udana 8.3.pp.80~81; Itiv. 43.p.37.

[38] 巴門尼德(Parmenides)公元前五百年左右的古希臘哲學家，愛利亞學派的創始人。他把理性作為認識真理的基礎，認為感覺是不正確的東西。因此他將哲學分成真理之路和臆見之路兩部分。在真理之路當中，他認為存在者的存在(ēnai)是必然的，只要從『存在者存在』這一前提出發，沿着前一條途徑推論，就可以得到關於存在的真理：(一)存在是永恆的，不生不滅的；(二)存在是一，是連續的，不可分的；(三)存在是不動的；(四)存在是無終的，形如球體；(五)只有存在可以被思想、被表述，也只有存在才有真實的名稱。巴門尼德曾受到畢達哥拉學派的影響，但他的哲學的主要來源，卻是他的老師克塞諾芬尼(Xenophanes)關於神是不動的『一』的理論。他的著作殘篇被稱作《論自然》，是一首不完全的長詩。

[39] MN. I, p. 304. 中阿含五九(大正藏卷一，頁七九〇上)、SN. III, p.189; V, p. 218.

[40] Heilspsfad 指的是四諦八正道。苦集滅道與診斷病症的原因、徵候以及治療方法大致相當。Oldenberg S. 235. 雜阿含十五：「有四法成就，名曰大醫王者，所應王之具王之分。何等為四：一者善知病、二者善知病源、三者善知病對治、四者善知治病。」(大正藏卷二，頁一〇五上)

[41] 柏拉圖(Platon)公元前四二七——二四七年。古希臘著名哲學家，以他的名義流傳下來的有多種對話篇。相對於流轉的現象界，存在着一個真實存在者的世界，曰理念世界。柏拉圖認為理念世界與作為現象界的感覺世界是對立的，因而它是超越經驗、超越時空之永恆存在；同樣，關於理念世界的知識也是先驗的。人既然不能以感官求真理，就只能憑借與感官和物

質實體相區別之靈魂來認識真理。靈魂是精神實體，它不生不滅，是永恆的。靈魂與肉體是絕對對立的，肉體乃認識理念之障礙，因此靈魂要認識真理，必須排除肉體之干擾。「愛智者(哲學家)的靈魂更加蔑視肉體，尋求脫離肉體而成為自己。」(Phaidon 65C-D)也就是說：「不淨的東西不允許接觸淨的東西。」(ibid. 67B)抓住真實存在，就能從令人厭惡的肉體中解脫出來。這就是柏拉圖的淨化(X...pols)，可以說是一種靈魂的治療。

斯多阿學派 古希臘、羅馬時期的一個哲學學派。約於公元前三〇〇年由基底恩的芝諾(Zenon Kiteus)，約公元前三三六——前二六四年，創立於雅典城內的斯多阿畫廊，故名。這個學派認為，宇宙實體既是物質性的，同時又創生一切並統治萬物的世界理性，也是神，天命和命運，或稱自然。人是自然的一部分，也受天命支配，因此，人應該克己制欲，從激情中逃脫出來，順從命運，與自然一致生活。儘管至公元三世紀斯多阿學派就不復存在了，但其影響廣泛且深遠。

斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza, 1632——1677)十七世紀荷蘭哲學家。主要著作《倫理學》(Ethica, 1675)，其副標題為：「用幾何學方法作論證的」(ordin-geometrico demonstrata)。全書共分五卷，第五卷曰「論理智的力量或人的自由」，比較集中地論述了他的哲學，特別是倫理學所要達到的目標及其途徑；通過理智克制情感對人的奴役，從而達到自由，進而達到對神的理智的愛。

[42] 外道十四難(十四無計)，佛陀捨置不答之。據大智度論卷二，十四難分別為：世界及我常？世界及我無常？世界及我有常亦無常？世界及我亦非有常亦非無常？世界及我有邊？無邊？亦有邊亦無邊？亦非有邊亦非無邊？死後有神去後世？無

神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？是身是神？身異神異？（大正藏卷二五，頁七四下）對於這類問題，佛陀一概置而不答。歸納原因，凡有三種：（一）此等之事，皆為虛妄無實之事；（二）諸法既非『有常』，亦非『斷滅』；（三）此十四無記，乃門誨法，無益之戲論，對修行無有用處，故不予置答。

[43]、Oldenberg S. 315ff. 漢譯中阿含有《箭喻經》：猶如有人身被毒箭，因毒箭故受極重苦。彼見親族，憐念愍傷，為求利益，饒益安隱，便求箭醫。然彼人者方作是念：未可拔箭，我應先知彼人如是姓、如是名、如是生，為長短麤細，為黑白不黑白，為刹利族、梵志、居士、工師族，為東方、西方、北方耶？未可拔箭，我應先知彼弓為柘、為桑、為槐、為角耶？未可拔箭，我應先知弓札，彼為是牛筋、為麋鹿筋、為是絲耶？未可拔箭，我應先知弓色為黑、為白、為赤、為黃耶？未可拔箭，我應先知箭幹為木、為竹耶？未可拔箭，我應先知箭纏為是牛筋、為麋鹿筋、為是絲耶？未可拔箭，我應先知箭羽為鵠毛、為鵠鷺毛、為鵠鷄毛、為鵠毛耶？未可拔箭，我應先知箭鏑為鏃、為矛、為鉞刀耶？未可拔箭，我應先知作箭鏑師如是師、如是名、如是生，為長短麤細，為黑白不黑白，為東方、西方、南方、北方耶？彼人意不得知，於其中間而命終也。若有愚癡人作如是念、若世尊不為我一向說世有常者，我不從世尊學梵行。彼愚癡人竟不得知，於其中間而命終也。（大正藏卷一，頁八〇四（八〇五））

[44]、『沉默』(Schweigen) 雅斯培關於沉默的論述，是跟他哲學中的一個重要概念『交流』相聯繫的。所以這裏的沉默不是一般意義上的沉默。沉默不僅僅是消極的，在積極意義上也可以保持沉默。「沉默在變為交流之作用情況下，其擁有獨自的活

動。能夠保持沉默，也就是說自我存在隨時可以進行交流。」(Ph., S. 359.)

四、佛陀之創新問題探討

a) 人格。b) 徹底性。c) 傳道。

在佛陀的教義中，其術語、思維方式、概念、行為，均無特別創新之處。苦行者、苦行僧團以及沙門生活之實踐，這些老早就有了。林中的修行者，不論其來自何種種姓階層，不論其出身如何，一律被尊為聖者。佛陀之前同樣也有了透過覺悟而獲得解脫這一觀念，有了瑜伽行派（禪定諸階段之途徑）。無疑，佛陀也沿襲了那些有關宇宙、世界成住壞空之劫數以及諸神之世界【諸天】等觀念。整個佛教思想可以看作是建立在超驗基礎之上的印度式生活方式之完善，可以說是印度哲學的登峰造極。

『創新』作為價值尺度，是我們現代西方社會所獨有的範疇。但是，即使偉大的佛陀一生中的各個組成部分均未表現出創新之處，創新這一範疇，還是可以用來解釋是什麼使佛陀產生如此巨大影響這個問題的。

a. 最重要的是佛陀極具感染力之人格。透過傳說，我們可以感覺得到這位真實人物之巨大影響。他指出了，那些是我們應當做的。但對於在存在與無明之整體中，究竟存在着什麼，他卻讓這一知識保持開放，沉默不語。似乎正是借助於這一沉默的力量，釋迦牟尼（釋迦族出身之沉默者）才會有如此巨大之影響。

佛陀之生命乃由強烈之意志努力而塑成。在傳說中，聖者阿私陀(Asita)^[46]曾預言這位初生的太子，將來不是成為統一世界的偉大國王，便是成為救世的佛陀。但是，對佛陀來說，人類完美、無上的意志，並不是征服世界、塑成世界。人只有征服了自

己，擺脫自己以及俗世事務之束縛，才能獲得至高的意志。「征服了我慢，真乃無上喜樂。」⁴⁷

完美之自我征服，使得外在的努力無跡可尋。佛陀的精神生活完全擺脫了感官世界、貪生、自我與我慢之束縛，從而顯示出其雍容、靜穆、無限溫和的態度。他認為自己生命中所超越之現實與自己相去甚遠，同樣他也從不干涉他人的生活以及每個人的秘密。佛陀成就了正覺之後，便無所求了。他在寧靜之中，在洞澈一切之清晰中觀察，世界是什麼以及在這之中那些是必然要發生的。佛陀從從容容地來觀察這一切，沒有絲毫強制的影子。他自己已經變得無個人特色了。在他之前的宇宙裡，已有無數的佛陀從事跟他相同的工作，在他之後，也將如此。作為一個個體，他消失於他的無數同道群之中。他是唯一的，但又僅作為一再重復的一個個體。「沒有房舍、沒有家，我的精神遠離俗世，我漫步於沒有一切人類束縛之域。」佛陀是不可被認知的：「佛陀，他游於無限之境，雪泥鴻爪⁴⁸無，你又怎能企望察覺到他呢？」

我們對佛陀的人格進行描述時，發現其中缺乏顯著之性格特徵。沒有奇特的、一成不變的、獨到的個性。佛陀及其虔誠之弟子之間，或其弟子們之間，並沒有本質的差別。這些弟子全可稱作小佛陀。佛陀的出現是作為一種典型，而不是人格。與佛陀相對的其他典型尚有，諸如邪惡之人、異教徒、詭辯家。這似乎是一個悖論，一個人的人格只有在去除所有個人的特徵才能產生巨大的影響。對自我之否定，是佛陀真理的一項基本原理。佛陀的基本經驗，不是對歷史性自我存在(Selbstsein)之體驗，而是在滅除自我⁴⁹過程中真理之體驗。這一人格力量，是在西方人或中國人之個體意識中所不具備的。

b. 創新之處還在於，佛陀的所作所為更全面、澈底，而他之前的人只是部分地、有條件地做過這些事。他蔑視傳統及其權

威，尤其是反對種姓制度與至高無上之神權。⁴⁹他不反對神明之存在，使祂們在世界活動中實在地起着作用。雖然如此，但卻不再把祂們看得至關重要了。

徹底性在於，他對所有的人宣講佛法。以前只是對少數人才可以做到的，現在已發展到對每一個人都是可能的。以前只是小群森林隱修者的事，會通過群眾之大量湧入僧團而公開化，以致波及於城市、及他們遊化的各處。於是一種新的存在之現實形成了；衆多沙門以乞食度生；他們過着貧窮、純潔、無家可歸、出世之生活，在俗家弟子物質方面的照料下，全身心地投入實現佛陀的教義上去。

實際上，大部分沙門來自種姓制度中較高的兩個等級，其中很重要的要數這幫「貴族青年」了。⁵⁰佛陀本人便是貴族出身，依據後期的佛教教義，唯有婆羅門或貴族血統，才可能成佛。⁵¹如此看來，佛教便成了貴族宗教。如果僅僅只有有很高知識階層的人才能理解它的話，佛教將會作為貴族宗教繼續下去。但在原則上，佛的傳法普及一切衆生——一切能理解佛陀教義的人，難道佛陀不會指出過，人人都應當以自己的語言來學習佛所說的法。⁵²

這樣，人類的概念、世界性之宗教概念，在歷史上第一次變成了現實。諸如種姓、民族之限制，以及所有隸屬於根深蒂固之社會秩序之一切障礙，統統被掃除掉。從而，在印度原本由少數享有特權的人嚴加守護之真理，成為人人皆知的、公開的真理。

如果我們把這一宗教與在它稍後產生之斯多阿派、⁵³基督教、伊斯蘭教等世界性宗教相比較，就會發現佛陀的特點，他所關心的不只是全體人類，還包括一切有生命者，神與獸，他所悟得的解脫之道，是為了一切衆生的。⁵⁴

對所有的人說法，實際上是對每一個單獨的個人說法。佛陀

的抉擇以及由此而來的生活成爲了典範；他衝破了家法，放棄了家庭與社會之規範。他向每一位聽法的弟子講法，告訴他們，人人都具有超然之力量；一切都取決於你自己的抉擇。透過他所運用的二者必居其一(Entweder-Oder)的無法抗拒之選擇，佛陀從而掌握了一個完全的人。其餘的人可以作爲俗家弟子爲僧團作出貢獻，最重要的是在財物方面供養比丘，這樣，他們便會在下次輪迴中以諸善道之存在出現。佛陀對每一個單獨的人說法，告訴了他們他認爲很重要的、真實的、且不受他物限制的真理，讓他們趕快在此生中踏上解脫之征程，不要再耽擱了。

每一個人都追隨着佛陀，靠種種行持之儀軌、內心觀照，從而使內心世界找到了歸依處，使他的心靈達到了其他任何人不可能達到的深度。可在其中，抉擇(das Entscheidend)依然保持着沉默。

但是，這一解脫之道所要求的信仰是一種知識。儘管佛陀把傳統的思辨哲學看作是無意義的、有害的諍論而予以拋棄，但他還是固守着這一印度哲學的原理，因爲解脫本身就是一種知識，解脫是覺悟，也只有通過覺悟才能得到解脫。因此，他拋棄了犧牲、祈禱以及多種魔法等形式，向每一個人說法，讓他們在獨自的思考中、在生活中、在禪定中獲得開悟。

佛陀對每個人，同時也對一小群人講法。他的言教與談話，只是爲覺悟奠定基礎，而要獲得覺悟，還要靠自己的行持。^[55]佛陀的談話是怎樣輕而易舉地讓人悟道，每個人又是如何突然開悟，佛典裡常有如是之記載：「真是不可思議，似乎歪倒了的东西被扶正了(彎曲了的東西被直了過來)，隱秘的東西被揭露了(密秘的東西被發現了)，迷路的人給指明了方向，在黑暗中點燃了一盞明燈，大覺世尊就是這樣，以多種方式闡釋他的教義。」^[56]

c. 因爲佛法要傳給每一個單獨的人，並要傳給所有的單獨

個體，因爲它自知自己乃被及全世界，並能照亮全世界之光明，因此它還有一個新的要素：自覺的傳道願望(Missions-wille)。所以佛陀從一開始就建立了僧伽組織，它有兩種作用：既是個人的解脫之道，同時也可以通過遊化四方來達到傳道之目的。

對傳道來說，如何統一在選擇方法時的思想，是至關重要的。佛陀的基本思想必須用非常簡單的方法講出來，並且得反反覆復、來來回回地講，以產生廣泛的影響。佛教傳道之所以能取得成功，是通過譬喻、箴言、文學上的創作等一系列方式，通過吸收流傳下來的活靈活現的傳說故事，利用這些形式從而使那些基本思想不再枯燥乏味。^[57]

(未完)

注釋：

[45]、佛陀時代的代表人物是被稱作六師外道的這些人。其中耆那教創始人筏馱摩那之主張與初期佛教思想十分相似。基本教義是業報輪迴、靈魂解脫、非暴力以及苦行主義等。反對吠陀權威和祭祀，守五戒(不殺生、不欺誑、不偷盜、不奸淫、不蓄私財)，持三寶(正智、正信、正行)。此外，佛陀在年輕時求道，曾訪問過阿羅羅·伽羅摩(Arada-Kalama)與鬱陀伽·羅摩子(Udraka Ramaputra)兩位仙人，看他們修禪，佛陀也親自實行過。這是正統婆羅門爲他們自己設置之修行階段。

[46]、Sn. Nalaka-sutta (pp. 131~133).

[47]、Vin. Mahavagga 1.2.4 (p.3); Oldenberg S. 138.

[48]、無我(anatta, anatman)。

[49]、參照(二)注[37]、(三)注[24]。

[50]、大衛斯夫人在對《長老偈》(Thera-gatha)中所出現的二五九人的種姓進行了調查之後，得出了這一組數字：婆羅門一百



原始佛教聖典之研究(四)

(b) 32. Ojha, p. 2, 188.

熙如法師遺著

乙、五陰品

五陰，為雜阿含五品之首，為佛教最基本教義，一切教法皆依此展開，亦為佛教哲理之基礎，若說無五陰教法，即無佛法，亦不為過，蓋無此理論之基礎，一切佛法無從建立也。

五陰是世尊對衆生和世間最基本的看法，也是這娑婆世界第一位對宇宙人生作最客觀、最徹底、本質性的理論說明，是解釋人生（包括一切衆生）、宇宙最偉大、最精密的理論！不祇說明了宇宙、人生的本質，而且闡釋萬事萬物間相互關係及其錯綜複雜的變化原理。是世尊客觀觀察宇宙萬物而悟出來的真理！是客觀的觀察結論，因此成為顛撲不破，經得起科學考驗，萬世不替的真理！佛教之異於其他宗教，就是因為具有這普遍的、客觀的真理基礎。

因之，對於佛教的認識和研究，五陰是具有前提性的重要意

義。

那麼五陰是甚麼？

陰，梵語塞健陀SKANDHA，舊譯為陰，乃陰覆之義，新翻譯為蘊，為積集、積聚之義。

仁王經：『色名色蘊，心名四蘊，皆積聚義，隱覆眞性。』止觀曰：『陰者陰蓋善法，此就因得名。又陰是積聚，生死重沓，此就果得名。』

名義集六：『蘊謂積聚，古翻陰，陰乃覆蓋，積聚有爲，蓋覆眞性。』

由知SKANDHA實具有積集與陰覆兩義。雜阿含乃古譯，翻作陰，今爲研究及引用經文方便，沿用古譯。

五陰，是色、受、想、行、識，前者是色陰，後四是非色四陰，以有名無質，又稱爲名，合之統稱『名色』。受、想、行、

識，統攝於識，屬心法，色陰是色法，質言之，乃心（識）、色二法。

色陰，析而言之，為地、水、火、風，加識（包括受、想、行、識）謂之五大，乃一切衆生構成身之要素，缺少任何一項，不能成為有生命之身。

積聚此五陰（亦即是五大），成就衆生之身。

色陰之於身，乃指四大造色，如眼、耳、鼻、舌、身均屬之，受、想、行、識，攝於意根，在某一意之下，五陰亦賅攝六處的。

五陰，是一切有為法的本源，所謂心色二法，色陰是色法，受、想、行、識是心法。是世間法建立之礎石，若無心色二法之攀緣活動，即無所謂世間，更進一層言，若無五陰，即無心色二法，更無所謂世間與世間法。

茲將五陰有關術語，對照表列如後：

五陰	名色	五大	六處	二法
色	色	地水火風	眼耳鼻舌身	色法
受想行識	名（非色四陰）	識	意	心法

這些術語，是隨宜說的，融會貫通，隨機應用，可貫串一切法，但在某一意義上，為本體問題，具有通用而微妙意義。換言之，此諸不同之術語，從各各不同角度，闡釋構成世間的基本法則和活動法則，因此有前提性瞭解這些術語間的相互關係之必要。

此外亦有前提了解必要的名詞，就是五受陰。

甚麼是受陰，受是領納義、感受義，新譯為取蘊，取是取著

義、貪著義。部派時期後，皆以煩惱釋取、取蘊義，此後就果立名，令人不明原義。此為後人對經文隨意解釋之惡果之一，不可為訓。

新舊譯名雖異，義則相近，是皆謂色心二法接觸而起之心、所法反應活動。

雜阿含經中對五受陰的解釋：「有五受陰，何等為五？謂色、受、想、行、識受陰。云何色受陰？所有色，彼一切四大，乃四大所造色，是名為色受陰。……云何受受陰，謂六受身，何等為六？謂眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受受陰，……云何想受陰？謂六想身，何等為六？謂眼觸生想，乃至意觸生想，是名想受陰。……云何行受陰？謂六思身，何等為六？謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。……云何識受陰？謂六識身，何等為六？謂眼識身，乃至意識身，是名識受陰。……」（雜含ⅡP.3）

這裏要特別注意的：是「觸」字，所謂「眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受」，這是「受」的來源，也是五陰和五受陰不同的地方，「五受陰」就是由五陰對境界攀緣，而引起心、心所法活動中，所生的感受，領納和取著的心理狀態，而五陰的本義，只是表明：構成「人」（包括一切衆生）的要素，若分別「孤立」，對境界不相攀緣，就不會引起心心法的變化……所謂「心得解脫」。或雖攀緣，而不樂（著）外境界諸相，換言之：不「受」外境界諸相影響，亦可獲得「心得解脫」的後果。如：「善哉比丘，不樂於色，不讚嘆色，不取（即受義）於色，不著於色。善哉比丘，不樂於受、想、行、識，不讚嘆識，不取於識，不著於識，所以者何，若比丘不樂於色，不讚嘆色，不取於色，則於色不樂心得解脫，為是受、想、行、識（亦復如是）。

若比丘不樂於色，不讚嘆色，不取於色，則於色不樂，心得解脫，如是受、想、行、識不樂，心得解脫，不滅不生，平等捨住，正念正智……無所封著，無所封著者，於諸世間都無所取，無所取者，亦無所求，無所求者，自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」（雜含卷三P.21）經文統篇說，『於五陰「不受」，心得解脫，反之即是五受陰，即樂於色、讚嘆於色、取於色、著於色，亦樂於識，讚嘆於識、取於識、著於識』便不能解脫。

不過一般經文中論五陰，都有五受陰內含義，五陰也可說是「五受陰」的簡稱。如此簡稱五陰，除了方便的理由而外，同時亦表達了五陰攀緣活動的「自然性」和「必然性」，有五陰，必然的會產生「五受陰」。凡是眾生，無法排除五陰的攀緣，只能從「不樂於色、識（包受想行在內），不取、著色、識」去致心解脫。

這裏佛陀開示了一條擺脫五陰煩惱的解脫之路，就是對五陰活動的不樂、不取、不著，獲致心解脫，以至自覺涅槃。而自來佛教徒都好高騖遠，追求玄理奧義，而忽略了佛陀所示的平實的教法、出離的坦途。我今特加強調，希望於此特別留意。

五陰，是自然的一系列的心心法的連鎖活動。色生受、想、行、識，自然的——也是必然的展開心理活動，結果產生了苦、樂和不苦不樂的感受，對苦必然生憎恨，對樂必然生戀著，這是自然的心理演變，但在佛法說，便是「不解脫」「縛繫」。如經所說：『彼色生受、想、行、識，生已，不解脫於色，不解脫於受、想、行、識，我說彼不解脫生老病死，憂悲苦惱，純大苦集，是名色集，受、想、行、識集。』（雜含卷二P.16）這裏雖然沒有說「受陰」，但是很顯然表示的五陰間的「感受」及其後

果，這是一例，研讀經文時應善自體會。

不著苦樂的中道理論，就是由此發展而來。詳細留待研究討論「中道」時再說。

上面我們已經討論過觸和受陰的關係，但何所緣而生觸？而又如何一系列展開——心心法變化，而成為純大苦集呢？『緣眼及色，眼識生，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛，乃至純大苦聚生，是名色集。如是緣耳、鼻、舌、身、意，緣意及法，生意識，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛，如是乃至純大苦聚生，是名色集，受、想、行、識集。』（雜含卷三P.20）這裏不只說明了觸的緣生（產生的條件），而且表明了色集，受、想、行、識集的自然——必然的心法演變的過程。這是有為法自然的展開一系列必然的規律，這種心理發層的必然規律，便是法——有為法。換言之，有為法是緣五陰攀緣的必然的規律。

世尊在「二法偈」中，說得更顯明：『眼色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想等有因……』這是觸引起識（受、想、行）演變（必然的演變），也就是所謂心心法反應的最好說明，眼色二種緣，便是識觸及俱生受想行的因，而識觸及其俱生的受想行，便是眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法的果，是自然的、一系列的、必然的連鎖反應。（二法偈見雜含卷十三，P.21）

那麼何以會變成『純大苦集』呢？在另一經中，世尊說偈中表明：『於色聲香味，觸法六境界，一向生喜悅，愛染深樂著，諸天及世人，唯以此為樂，變易滅盡時，（五陰是變易生滅法）彼則生大苦……』換言之，憂悲苦惱，生老病死，乃至純大苦集，是五陰演變的必然後果。（見雜含卷十二，P.13）

有關「二法」的經：卷十一P.11·卷八P.35·卷十一P.19·卷

八P.11，卷八P.27，卷八P.28，卷八P.38，卷九P.29，卷十三P.7等可以參閱。

『若可礙可分，是名色受陰相所礙，若手、若石、若杖、若刀、若冷、若暖、若渴、若餓、若蚊虻諸毒蟲、風雨，是名觸礙，礙是故觸，礙是色受陰。復以此色受陰無常苦變易。諸覺相是受受陰，何所覺？覺苦、覺樂、覺不苦不樂，是名覺相是受受陰。復以此受受陰是無常苦變易。諸想是想受陰，何所想？少想、多想、無量想，都無所有作，無所有想，是故名想受陰，復以此想受陰，是無常苦變易。爲作相，是行受陰，何所爲作？於色爲作，於受想行的爲作，是故作相是行受陰，復以此行受陰是無常苦變易法，別知相是識受陰，何所識？識色、識聲、香、味、觸、法，是故名識受陰，復以此識受陰是無常苦變易法。』（雜含卷二，P.29）

『白佛言：世尊，此五受陰，以何爲根？以爲集？以何生？以何觸？佛告比丘：此五受陰，欲爲根、欲集、欲生、欲觸。時彼比丘聞佛所說，歡喜隨喜而白佛言：世尊爲說五陰即受，善哉所說，今當更問，世尊，陰即受爲五陰異受耶？佛告比丘，非五陰即受，亦非受五陰異受，能於彼有欲貪者，是五受陰……世尊云何名何陰？佛告比丘：諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切總說陰，是名爲陰，受想行識，亦復如是。如是比丘，是名爲陰……更有所問，世尊，何因何緣名爲色陰？何因何緣名受想行識陰？佛告比丘：四大因、四大緣，是名色陰。所以者何，諸所有色陰，彼一切悉皆四大緣，四大造故。觸因觸緣，生受想行，是故名受想行陰，所以者何？若所有受想行彼一切觸緣故名色因，名色緣，是故名爲識陰。所以者何？若所有識，彼一切名色

緣故。比丘白佛：善哉所說，歡喜隨喜，更有所問，云何色味？云何色患？云何色離？云何受想行識味？云何識患？云何識離？佛告比丘：緣色生喜樂，是名色味，若色無常、苦、變易法，是名色患，若於色調伏欲貪，離欲貪、越欲貪，是名色離，若緣受想行識生喜樂，是名識味，受想行識無常、苦、變易法，是名識患，於受想行識，調伏欲貪、離欲貪、越欲貪，是名識離……』（雜含卷二，P.49）

『爾時世尊，告諸比丘：我今當說陰及受陰。云何爲陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切總說「色陰」，隨諸所有，受、想、行、識，亦復如是，彼一切總說「受」、「想」、「行」、「識陰」，是名爲陰。云何爲「受陰」？若色是有漏、是取、若彼色過去、未來、現在生貪欲、瞋恚、愚痴及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識亦復如是，是名「受陰」……』（雜含卷二P.42）

這是佛陀對「陰」與「受陰」所作另一角度的解釋，用「十一法」作諸陰內涵的說明，諸陰一一皆攝十一法，而十一法總括了諸陰的分類，換言之，色陰不出此十一法，受、想、行、識陰，亦不出此十一法。這裏要特別指出的，諸陰不只是指現在，亦是包括了過去及未來。一一陰皆是有過去、未來、現在連鎖式的關涉，而非個別的、獨立的、不相關連的演變。其次，此經說受陰，是有漏、是取，於陰有漏、有取，是名受陰。與下引另一經文，是以詮釋五陰與有漏的關係：

『爾時世尊，告諸比丘：我今當說有漏無漏法。若色有漏、是取，彼色能生愛恚；若受、想、行、識有漏、是取，彼識能生愛恚，是名有漏法。云何無漏法？諸所有色無漏、非受，彼色若

過去，未來、現在，彼色不生愛患，如是受、想、行、識，無漏、非受，彼識若過去、未來、現在不生愛患，是名無漏法。……』（雜含卷二P.43）

漏，梵語ASRAVA，一般譯為煩惱之異名，義殊晦澀。大乘義章謂：『流注不絕，其猶瘡漏，故名為漏。』法華玄贊謂：『諸論皆云，煩惱現行，令心連注，流散不絕，名之曰漏。』嘉祥法華義疏謂：『論人以失理取相之心名漏。』然則何以為煩惱之異名？何以是煩惱現行？何以失理取相之心名漏？均無進一步之解釋。若以此諸釋，釋上述兩經，亦只能說明：『有漏有煩惱，無漏無煩惱』；『受陰是煩惱』而已！至於為甚麼有漏有煩惱？受陰是煩惱？有待自己去體會了。

漏字本義究如何？於下引經典可獲解答：

『時訶梨聚落長者，詣尊者摩訶迦旃延所，稽首禮足，退坐一面，白尊者摩訶迦旃延，如世尊義品答摩健提所問偈：

斷一切諸流，亦塞其流源，聚落相習近，牟尼不稱歎，虛空於五欲，永以不還滿（漏是誤刊），世間諍言訟，畢竟不復為。

尊者摩訶迦旃延，此偈有何義？尊者摩訶迦旃延答長者言：眼流者，眼識起貪，依眼界，貪欲流出，故名為流。耳、鼻、舌、身、意識流者，謂意識起貪，依意界，貪欲流出，故名為流。長者復問：云何名為不流？尊者迦旃延語長者言：謂眼識，眼識所識色，依生受喜，彼若盡無欲，滅息沒，是名不流。耳、鼻、舌、身、意、意識，意識所識法，依生貪欲，彼若盡無欲，滅息沒，是名不流。復問云何？尊者迦旃延答言：謂緣眼及生眼識，三事和合生觸，緣觸生受，樂受苦受不苦不樂受，依此染著流。耳、鼻、舌、身、意、意識、意識法三事和合生觸，緣觸生受，樂受，苦受，不苦不樂受，依此受生愛喜流，是名流源。云何亦

塞其流源，謂眼界取心法境界繫著使，彼若盡無欲、滅息沒，是名塞流源。耳、鼻、舌、身、意、取心法境界繫著使，彼若盡無欲、滅息沒，是名亦塞其流源。……云何不空欲？謂五欲功德，眼識色愛樂，令長養愛欲，深染著；耳聲，鼻香，舌味，身觸愛樂，令長養愛欲，深染著。於此五欲不離貪、不離愛、不離念、不離渴，是名不空欲。云何名空欲？謂於此五欲功德，離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。說我繫著使，是名心法還復『滿』（漏）……』（雜含卷二十P.32）

此經所說「流」字，「流出」之義，與「漏」字等義，經此解答，「流」字之義，極為明白，顯然即是他經所說「漏」義，佛偈所云：『永以不還「滿」』及經末：『是名心法還復「滿」』之滿字，顯是漏字之誤。是故以此經義，解釋漏與無漏義，甚為恰當，亦甚顯豁。此外長阿含之阿摩晝經所說，亦足幫助我人對漏字意義之瞭解：

『……目雖對色而不取相，眼不為色之所拘繫，堅固寂然，無所著亦無所憂患，不漏諸惡（指欲貪等）堅固戒品，善護眼根。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是……』（長阿含卷十三）

與上經所說：塞其流源之意相合，由知「流出」乃漏義，「不流」、「塞其流源」乃無漏之義，各經互相比照其義，悉皆會通，並皆貼切。

受、想、行、識四陰，簡稱為識或識陰，在原始經典中屢見不鮮，若前所引經文：『觸因觸緣生受、想、行，是故名受、想、行陰，所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣，後名色因，名識緣，是故名為識陰』較為少見，然仍俱是四陰，蓋以識主了別作用，通於受想行三陰，不復另標，一般言：識開之為受、想、行、識，受、想、行、識，闔之為一識，非識外另有

受、想、行、受、想、行、識是識之分類。如十八世紀能力心理學家華爾夫(C. VON WOLFF 1679-1754)以心之機能解釋心理現象，如推理、想像、了別、意志等，實際上只是心之機能分類意象，以之名諸識陰，受、想、行、識此乃識之作用分類，而識者乃此機能之總和，（依佛法言，即是總持）此識即是心，故亦名心識。

下引經文，足以說明識與色、受、想、行間之關係：『攀緣四識住，何等爲四？謂色識住，色攀緣，色愛樂增進廣大生長。於受、想、行、識住，攀緣、愛樂增進廣大生長，比丘，識於此處若來、若去、若住、若起、若滅、若增進廣大生長，若作是說，更有異法，識若來、若去、若住、若起、若滅、若增進廣大生長者，但有言說，聞已，不知增益生痴，以非境界故；所以者何？比丘，離色界貪已，於色意生縛亦斷，於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進廣大生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷，受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進廣大生長。識無所住故，不增長，不增長故，無所爲作，無所爲作故，則住，住故，知足，知足故，解脫，解脫故，於諸世間都無所取，無所取故，無所著，無所著故，自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。比丘，我說識不住東方，南西北方，四維上下，除欲見法，涅槃滅盡，寂靜清涼……』（雜含卷三P11）

『爾時世尊，告諸比丘：有五種種子，何等爲五？謂根種子、莖種子、節種子、自落種子，實種子。此五種種子，不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實。有地界而無水界，彼種子不生長增廣，若彼種新熟堅實，不斷、不壞、不中風，有水界而無地界，彼種子亦不生長增廣，若彼種子新熟堅實，不斷、不壞、不

腐、不中風，有地水界，彼種子生長增廣。比丘，彼五種子者，譬取陰俱識，地界者譬四識住，水界者譬貪喜四取攀緣識住，何等爲四？於色中識住，攀緣色喜貪潤澤生長增廣，於受、想、行中識住，攀緣受想行，貪喜潤澤生長增廣，比丘，識於中若來、若去、若住、若沒、若生長增廣，比丘，若離色、受、想、行，若有若來、若去、若住、若沒、若坐者，彼四有言數（上經爲『言說』），問已（上經爲聞已），不知增益生處，以非境界故。色界離貪，離貪已，於色封滯意生、縛斷，於色封滯意生縛斷已，攀緣斷，攀緣斷已，識無所住處，不復增長廣大。受想行界離貪，離貪已，於行封滯意生，觸斷，於行封滯意生觸斷已，攀緣斷，攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣，不生長故，不作行，不作行已，住，住已，知足，知足已，解脫，解脫已，於諸世間都無所取、無所著，無所取無所著已，自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，我說彼識不至東南西北四維上下，無所至趣，唯見法欲入涅槃，寂滅清涼，清淨真實。』（雜含卷二P12）

這篇經文，具體地說明，識與色受想行之關係，識之攀緣活動，及識之作用，乃至因識之作用而形生之界限分類。其次表明識於色受想行界離貪，使識無所住，而趣涅槃，顯示了出離的正道。其三是更重要的表明了識的本質——本識（不染雜）。這些都是佛教理論的骨幹，具有無上重要意義，可是長期爲人忽視，以至對識引起了紛紜見解，發生錯誤認識，如「大乘」說者所作八識心王的詮釋，便是最顯明的例子。

上經所謂「色中識住」便是識住於前五識，是識若來、若去、若住、若沒者，乃識之運動，非於識外另有五識，意識亦復如是，是識出入於受、想、行三陰之活動，別爲識之基本作用，

貫穿是於六根（色）及受想行陰，是故名四識住。六根之攀緣及受想行之心理活動，就是建立於識之了別作用之上。

『如內入處如是！外入處色、聲、香、味、觸、法，眼識耳、鼻、舌、身意識；眼觸耳、鼻、舌、身、意觸，眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受。眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想，眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，亦如上說。』（雜含卷八P11）

後面所附「四識住攀緣活動表解」中，識觸俱生受、想、行心理活動。是我體察經意而製訂，然缺少經文論證，今於六入品中見此經，特附錄，以備參改。

五陰、五受陰及有術語及涵義，大致已如上述，這些前提性的瞭解，是研究經文的必要的步驟，也方便研討「五陰品」的進行。

五陰品是雜阿含的第一品，也是所攝經文最多的一品，可以反映佛世對五陰教法的重視

五陰是佛教理論的基礎，一切教法皆以此基礎而沒建立，若無五陰教義，一切教法皆失所依恃，無法說起了。而更重要的，五陰的教義反映了佛陀對「本體」的看法，是佛教的哲學基礎。

世尊從錯綜複雜的世間萬象中，經長期觀察思惟，體證了世間的實相，以及世間變易的法則，世間林林總總，萬事萬物，歸根結底，構成世間的不外五陰，構成千殊萬異的衆生，也不外五陰，世間及衆生的成住異滅，剎那不停的無常變易，也就是五陰的變易，而這五陰變易的法則，便是世間法，世尊便是這娑婆世界第一個覺悟這世間真相及其變易法則（世間法）的覺者。

四識住攀緣活動表解：

識（根本識）

十八界	十二入	法	觸	味	香	聲	色	
	(外六入)	意	身	舌	鼻	耳	眼	色
	(內六入)	意	身	舌	鼻	耳	眼	識
	(六識身)	意識	身識	舌識	鼻識	耳識	眼識	識
	(六受身)	意觸生受	身觸生受	舌觸生受	鼻觸生受	耳觸生受	眼觸生受	受
	(六想身)	意觸生想	身觸生想	舌觸生想	鼻觸生想	耳觸生想	眼觸生想	想
	(六思身)	意觸生思	身觸生思	舌觸生思	鼻觸生思	耳觸生思	眼觸生思	行
	(六識界)	意識界	身識界	舌識界	鼻識界	耳識界	眼識界	(五陰)

五陰，便是世尊據自己覺證到的知見——佛知見，用最簡單、最平實、最顯豁的方式，說明世間真相，世間變易法則，使衆生跟他一樣開佛知見，悟入佛知見，解脫生死煩惱、純大苦集。

「……比丘，有世間、世間法，我亦自知自覺，爲人分別演說顯示，世間盲無目者，不知不見，非我咎也。諸比丘，云何爲世間、世間法，我自知我覺，爲人分別顯示，盲無目者，不知不見？比丘，色無常苦變易法，是名世間、世間法。如是受、想、行、識無常苦是世間、世間法。比丘此是世間、世間法，我自知自覺，爲人分別演說顯示，盲無目者，不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何？……」

（完）

說明

1. 識若往若來，周遍色、受、想、行四陰，名四識住。

2. 住於色，（即色中識住）生眼等六識，名六識身住於眼生眼識，乃至住於意生意識，亦即是識受陰，原始經中有六窗一猿之喻，窗喻六處，猿喻識，一一窗中現猿形，其實只是一猿條忽往來其間，並非六窗各有一猿。換言之，識爲唯一之心王，與唯識之八識心王異趣。

3. 住於受（即受中識住），生眼等六受，名六受身，眼觸生受乃至意觸生受，亦即受受陰。乃領納外境界而引致六種不同之感受。

4. 住於想（即想中識住），生眼等六想，名六想身，眼觸生想乃至意觸生想，亦即想受陰，乃對外境界種種差別之相，作出「印象」，形成「記憶資料」。

5. 住於行（即行中識住），生眼等六思，名六思身，眼觸生思乃至意觸生思，亦即行受陰，乃對外境界種種現象作籌量、思惟，作出相應之反應。

6. 眼觸生受到眼觸生思，乃至意觸生受到意觸生思，各各經過受、想等過程，並非眼觸直接生思，或意觸直接生思。於行位稱眼觸生思乃至意觸生思者，簡稱也。中間雖歷經受想行等階段。然剎那間一時俱起。起無前後，喻如電流，一通即萬燈俱明，無分先後，識之流轉；亦復如是。

7. 四識住，乃明後之四種作用，色中識住，顯識之了別作用，受中識住，顯識之感受作用，想中識住，顯識之「印象」、「記憶」作用，行中識住，顯識之籌量、思惟作用。非色、受、想、行中各有一識，乃一識往來於四陰中，而顯識之種種作用。

8. 色、聲、香、味、觸、法，爲六塵境界，亦即是世間衆相之分類；五陰世間，乃就世間基本構成要素而言，作世間解則一。

9. 衆生對外境界一切攀緣活動，皆緣觸而起，若無觸，則無世間，故「觸」在佛法中具有頭等重要意義。世尊在梵動經中對外道六十二見所作批判：「若離觸緣的而立論，無有是處」；「若比丘於六觸集滅，味、道、出安，如實而知，則爲最勝，出彼諸見（指六十二見）。」（見長含梵動經）

「（世間）因觸而有，無觸則無。」（長含清淨經）



佛教與蓮花

王壽雲

蓮花是一種多年草木植物，生長於污泥，綻開於水面，中通外直，不蔓不支，香遠益清，亭亭淨植，花果同時，根果相連。它除了蓮瓣，還有蓮蓬、蓮子、蓮瓣，蓮蓬可觀賞，蓮子可食用，然蓮心又可藥用；蓮子還可生長，栽培更多的蓮花。蓮花開放於炎日夏季水中，炎熱表示煩惱，水表示清涼，也就是在煩惱的人世，帶來清涼的境界，這都是蓮花所象徵的美德。由於蓮花出污泥而不染，因此，蓮花在佛教文化當中，歷來都被視為純潔正直，美好吉祥的象徵，與這無諍的佛教結下了不解之緣。

在古印度，人們就對蓮花有着信仰，他們認為世界的創造者——大梵天，就坐在蓮花上出生的，這一觀念一直延續至佛陀時代。蓮花出污泥而不染，守一莖一花之節；其花有紅白二種，大而色艷，葉呈綠色。此紅白綠三色，即代表梵賢摩、濕婆、毘濕拏三位。「奧義書」上把人身比作一座城池，在其城中有座「小蓮花的宮殿」，這裏的小蓮花即是人心的譬喻。

蓮花在佛教經典中是表法的，如大乘佛教典籍的「妙法蓮花（華）經」，就是取花果同時之意。在佛教文化之中，蓮花是佛陀的象徵，從釋迦牟尼佛誕生的吉祥瑞相之中，它不僅代表佛出生

時行七步，步步足下生出蓮花，同時，也隱喻釋迦牟尼佛的法身像蓮花，處污泥而不被染污。以及到了佛陀傳道說法時，端坐於蓮台上，放白毫相光等，這些均同這聖潔的蓮花相聯繫的。

「攝大乘論釋」中說：蓮花有四種美德，「謂常、樂、利、淨。於象花中，最大最勝，故名爲王。」教主釋迦牟尼佛在說法度眾時，常以蓮花喻妙法，佛教的各種佛國淨土，均稱之「蓮花藏世界」。按藏傳佛教說：密教的教主蓮花生大士，就是蓮花化身的。在我國佛教宗派淨土宗（又稱「蓮宗」），其要典「佛說阿彌陀經」中說：凡念佛往生西方極樂世界（佛國淨土）的善男信女，都是蓮花化身的。彌陀之淨土，也是以八功德水池的蓮花爲往生者的父母，因此，又稱淨土爲「蓮邦」，復以蓮花爲衆生往生的依托。

在東晉時期，我國的佛教高僧慧遠大師，於元興元年（四〇二）在廬山般若台精舍的無量壽佛像前，集彭城劉遺民、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳等道俗一百二十三人，建齋立誓，結社念佛，共期往生西方極樂蓮邦，創建白蓮社，開念佛淨土法門，因此，後人譽慧遠大師爲我國淨土宗（蓮宗）之初祖。

蓮花開放於炎熱的夏季水中，在佛教的文化（教義）裏，炎熱是表示煩惱，水則表示清涼。也就是說：給這娑婆世界中的煩惱衆生，帶來了無比清涼的境界，這都是蓮花所擁有的美德。因此，在佛教塑像藝術中，大乘佛教中的諸佛菩薩，都是以蓮花爲座；或坐、或站，都在蓮花的基座之上，是代表着諸佛菩薩清淨的法身、莊嚴的報身。這裏的蓮花座指蓮花的座席，所以，人們又將它畧稱爲「蓮座」、「華座」、「蓮台」等名稱。佛像的頂光、背光，乃至菩薩的寶冠等圖案，也都是採用蓮瓣組成的。

據佛教經典「大日經」卷十八中記載，佛的蓮花造形，是作

僧人的飯碗

——法苑常識之二

鉢

濟羣

佛教乞食制度，在中國未曾實行，然而說到托鉢乞食，人們便會想到出家人的形相。鉢，作爲出家人的飯碗，在出家人的生活中是非常重要的，是佛制比丘隨身的六物之一。可是，現在却有許多人不知其所以然，故此有必要在這裏談談。

一、鉢的來意

鉢，梵語具稱鉢多羅，此名應器。有云體色量三，皆應法故。如果按「章服儀」說：「堪受供者，用之名應器。」可知鉢是梵言，此方語簡，省下二字。鉢的制意，是爲沙門乞食資生用的。「僧祇律」中說：「鉢是出家人器，非俗人所宜。」「十誦律」說：「鉢是恒沙諸佛標誌，不得惡用。」「善見論」說：「三

八葉芬陀利，白蓮花，其花令開敷四佈。菩薩的蓮花造形，也作此花坐，而令花豐敷，勿令極開。這裏是以蓮座上的蓮瓣開敷的程度，來區別佛陀與菩薩的蓮花造形的，因此，佛菩薩在此中的日常座位，人們就稱之爲「蓮花台」。

蓮花在大乘佛教中佔有十分重要的地位，以至人們將僧侶居住的佛寺，竟也稱其爲「蓮境」或「蓮刹」，以喻西方極樂世界之所在；又將大乘佛教的典籍「法華經」，稱之爲「蓮經」；將僧人的衣着稱之爲「蓮花服」；將佛國淨土世界都稱之爲「蓮花世界」，乃至從佛像之座到諸佛菩薩手中所持之物，均以蓮花爲主，由此而見，吉祥的蓮花，已成爲佛教的象徵。

乘聖人，皆執瓦鉢，乞食資生，四海爲家，是名比丘。」這裏可以知道，制定用鉢，是做聖意的，現在我們雖然沒有托鉢乞食，以之受供，但也不能拿去作其他用。

二、鉢的體質

鉢的體質，大要有二種：謂泥和鐵，其他木、石、金、銀、銅等，都是不合法的。「五分律」中說：「用木鉢，犯偷蘭罪。」又說：「有用白銅鉢者，佛言此外道法，若畜得罪。」又「僧祇律」說：「（木鉢）是外道標故，又受垢膩故。」又「十誦律」說：「畜金、銀、琉璃、銅鉢、木、石等鉢，非法得罪。」「四分律」也這麼說。

三、鉢的顏色及度量

律制鉢以黑色或赤色爲宜。鉢的量度，「四分律」云：「大鉢受三斗，小者受半斗，中品可知。」這裏所說的斗，「四分律」譯於姚秦時代，彼時用周斗。量法有粟、圭、抄、撮、勺、合、升、斗八個單位，皆以十進，十粟爲圭，乃至十升爲斗，按這樣推算一斗相當一十萬個粟粒是也。「十誦律」說斗量，與「四分律」同。可是，律中又說：「量腹而食，度身而衣，趣足而已。」因此，我們現在如果作鉢，除了根據聖教，還得參照食量，一鉢總要足夠一餐，不宜太大太小才好。

四、鉢的受持及行護法

比丘得到鉢了，體色量三者都合法，還須請人證明，宣告長時持用，這就是通過受持手續。受持之後就得妥善管理保護，不容丟失破壞。「僧祇律」說：「若洗鉢無坐處者，當偃身踞地，離地一鉢手。不得用灰令色脫……不得臨岸危處。」「毗尼母論」說：「不應鉢內洗手；一切處不應用，除病，敬之如目。」「五分律」也說：「護鉢如眼睛。洗鐵鉢聽去地一尺，瓦鉢離地五六寸許，宜著好處安置，不得不拭日中曝。若安地上，盛宿食，煖湯（沸水）洗，盛藥，並得罪。」像這樣護鉢的明文，在各部律中舉不勝舉。總之，鉢是居士供養的，應該要愛護它。

五、結說

佛制比丘隨身攜帶鉢器，乞食受供，現在也還有它的實際意義。眼下交通方便，僧人流動性很大，全國各大叢林又大多過堂吃飯。僧人的來來去去，未免爲傳染病創造了有利的傳播條件。如果大家都能隨身帶上鉢器，到任何地方都使用自己帶的鉢器，豈不便當而又衛生呢？

（上接第41頁「談菩薩修三十二相業次第」）
覆鼻。這是由於至心受持十善法教，兼化衆生的功德。

二十一、梵音相：梵音即清淨音，爲他人所樂聞，這是由於自不惡口，也教他人不惡口的功德。

二十二、牛王紺色目相：即眼大如牛王眼，且露青色光，這是由於以慈等視怨親的功德。

二十三、白毫相：即兩眉之間白毫右旋相，這是由於宣說法要，真實不虛的功德。

二十四、無見頂相：即佛頂不可見，這是由於頭頂禮拜一切聖賢、師長、父母，尊重讚歎，恭敬供養的功德。

以上所說諸相的修行次第，佛陀也是不同意的，因爲佛三十二相的修成，是隨宜方便修成的，不是預定次第修成的。出家菩薩與在家菩薩修三十二相，有難易之分，佛陀說：

「善男子！菩薩有二種：一者、在家；二者、出家。出家菩薩修如是業，是不爲難；在家菩薩修是業者，是乃爲難。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

這幾句經文，又將在家和出家菩薩修三十二相業的難易作了比較，佛陀認爲出家菩薩修這三十二相業，比較不難，原因是他們既已出家，惡因緣較少，而在家菩薩因爲有家，所以有各種的惡因緣纏繞，每一惡因緣都是障道因緣，所以在家菩薩修三十二相業，非常困難，但如在家菩薩能行難行之事，精進修學三十二相業，則其成就遠比出家菩薩爲殊勝。因此，在家菩薩應精進修學三十二相業。

優婆塞戒經研習之二十一



談菩薩修三十二相業次第

智銘

菩薩須修三十二相業，由相業的成就，而後德業也隨之成就，這二者是相輔相成的。佛陀先以自己的成就為範例，用來說明菩薩應如何修相業，佛陀告訴善生說：

「善男子！菩薩常於無量劫中，為諸衆生作大利益，至心勤作一切善業，是故如來成就具足無量功德，是三十二相，即是大悲之果報也；轉輪聖王雖有是相，相不明瞭具足成就。是相業體，即身、口、意業。修是業時，非於天中、北鬱單曰，唯在三方；男子之身，非女人身也。菩薩摩訶薩修是業已，名為滿三阿僧祇劫，次第獲得阿耨多羅三藐三菩提。」

這一段經文是佛陀成就三十二相的自述，要點有四：

一是說明佛陀之能成就三十二相業，是過去世在菩薩因地時，在無量劫中為一切衆生作了大利益，以至誠之心精勤不已地作了一切的善業，所以才成就具足無量的功德，因這無量功德而得三十二相。這三十二相是因為行大悲之因所得的果報。這說明修

善因，一定有善報。

二是說明這三十二相，轉輪聖王也具有，但所具的三十二相不明瞭具足。這位轉輪聖王是在即位時感得輪寶，他以輪寶轉動而降伏四方，所以才名為轉輪聖王。依『大智度論』第四卷，說明佛在菩薩因地所修具的三十二相，勝於轉輪聖王者，共有七點。即：一者、較為淨好，二者、較為分明，三者、不失處，四者、具足，五者、深入，六者、隨智慧行不隨世間，七者、隨遠離。上段經文中只說了轉輪聖王的三十二相「不明瞭」這一點，只六點來說。

三是說明要修得身、口、意的業體成就三十二相，在諸天中是不能成就的，在北鬱單曰也不能成就，因為這二處欲樂太多，不利於修三十二相。女人也不能成就三十二相，為什麼呢？依『大智度論』第十四卷中說：「於諸衰中，女衰最重。」因此不能成就三十二相。唯有在東勝神洲、西牛貨洲、南瞻部洲，生於此三方的男身，才可以修具三十二相。

四是說明菩薩修具了三十二相業，滿三阿僧祇劫，就可以次第獲得阿耨多羅三藐三菩提，成就無上正等正覺。

由以上四點看來，一個人要想修具三十二相，真不是件簡單的事，必須生生世世於善業的修集，經無量劫才可成就。佛陀接着告訴善生，說明自己過去世是如何修法的：

「善男子！我於往昔寶頂佛所，滿足第一阿僧祇劫；然燈佛所，滿足第二阿僧祇劫；迦葉佛所，滿足第三阿僧祇劫。」

善男子！我於往昔釋迦牟尼佛所，始發阿耨多羅三藐三菩提心，發是心已，供養無量恒沙諸佛，種諸善根，修道持戒，精進多聞。

善男子！菩薩摩訶薩修是三十二相業已，了了自知得阿耨多羅三藐三菩提，如觀掌中菴摩勒果。其業雖定，修時次第不必定也。」

第一段經文：佛說明過去在三位佛出世時，修行了多少時間，在寶頂佛處修三十二相業的時間滿足了一個阿僧祇劫以後，接着在然燈佛所又修滿一阿僧祇劫，最後在迦葉佛所修滿一阿僧祇劫。這「阿僧祇劫」是術語。「阿僧祇」是「無數」的意思，「劫」是梵音，中文是「大時」的意思，也就是很長時間的意思，一個大劫是三三五·九五八·〇〇〇年，「阿僧祇劫」就是無數的三三五·九五八·〇〇〇年，這個時間真是太長了。

第二段經文：是說明到值遇釋迦牟尼佛時，才發無上正等正覺之心，願自己能成就三十二相的佛道。這裏所說的「釋迦牟尼佛」，是指古時的一位「釋迦牟尼佛」。他在那位釋迦牟尼佛所發了阿耨多羅三藐三菩提心以後，積極修集善業；供養了無量恒沙諸佛，種諸善根，修行佛道，嚴持戒法，精進多聞，這樣積極修行三十二相業。

第三段經文是說明，佛陀於菩薩因地修成了三十二相業以後，就很清楚地明了自己，知道定得無上正等正覺，就好像看手掌中的菴摩勒果一樣的清楚。「菴摩勒果」者，是印度產的一種果子，是一種藥用果子，形狀有如檳榔，吃了可以除風冷。因為此果清淨無垢，所以佛陀在說法時，常常用它來作比喻。佛陀所修得的三十二相，是決定成就了的，但是佛在修行三十二相業時，却沒有一定的次第，不是一定要先修「無見頂相」然後才修「白毫相」。修任何一相都不可預定次第，但一定要修滿三十二相業，才能成就佛道。

但是有些人作了錯誤的說法，佛陀予以糾正，佛陀說：

「或有人言：

『如來先得牛王眼相，何以故？為菩薩時，於無量世，樂以善眼和視衆生，是故先得牛王眼，次得餘眼。』

或有說言：

『如來先得八梵音相，餘次第得，何以故？為菩薩時，於無量世，恒以軟語、先語、實語教化衆生，是故先得八梵音相。』

或有說言：

『如來先得無見頂相，餘次第得。何以故？為菩薩時，於無

量世，供養師長、諸佛、菩薩，頭頂禮拜，破憍慢故，是故先得無見頂相。」

或有說言：

「如來先得白毫毛相，餘次第得。何以故？爲菩薩時，於無量世，不誑一切諸衆生故，是故先得眉間毫相。」

善男子！除佛世尊，餘無能說如是相業。」

這一大段經文，佛陀舉了四種的說法，執着說如來必定先修那一相：有人說先修牛王眼相，但也有人說修八梵音相、無見頂相、白毫毛相，而且還各舉出爲什麼要先修那一相的理由。佛陀認爲這種定說是錯誤的，因爲修三十二相，是要隨宜方便，因緣成熟時，就修那一相。如果先定下一個修三十二相的課程次第表，若某一相的因緣沒有成熟，修不成功的時候，豈不要停下來，其他諸相不都修不下去了嗎？所以佛陀否定了執着先修某一相的說法，佛認爲這種修行次第，除了已成就佛道的如來知道以外，其他的菩薩是不能作這種說法的。

除了以上四種錯誤說法以外，還有其他誤說，佛陀舉例：

「善男子！或復有人言：

「如來先得足下平相，餘次第得，何以故，爲菩薩時，於無量世，布施、持戒，修集道時，其心不動，是故先得足下平相。」

得是相已，次第獲得足下輪相，何以故？爲菩薩時，於無量世，供養父母、師長、善友，如法擁護一切衆生，是故次

得足下輪相。

得是相已，次第獲得纖長指相。何以故？爲菩薩時，至心受持第一、第四優婆塞戒，是故次第得纖長指相、足跟長相。

得是相已，次第得身臚滿相，何以故？爲菩薩時，善受師長、父母、善友教敕故，是故次得身臚滿相。

得是相已，次得手足合網縵相。何以故？爲菩薩時，以四攝法攝衆生故，是故次得手足網縵相。

得是相已，次第得手足柔軟勝餘身相。何以故？爲菩薩時，於無量世，以手摸洗師長、父母身，除去垢穢，香油塗之，是故次第得手足軟相。

得是相已，次得身毛上靡相，何以故？爲菩薩時，於無量世，常化衆生，會修施、戒一切善法，是故次得毛上靡相。

得是相已，次第得鹿王腦相。何以故？爲菩薩時，至心聽法、至心說法，爲壞生死諸過咎故，是故次得鹿王腦相。

得是相已，次第獲得身方圓相，如尼拘陀樹王，何以故？爲菩薩時，於無量世，常施一切衆生病藥，是故次得身方圓相。

得是相已，次第獲得手過膝相，何以故？爲菩薩時，終不欺誑一切聖賢、父母、師長、善友知識，是故次得手過膝相。

得是相已，次第得象王馬王藏相，何以故？爲菩薩時，於無量世，見怖畏者能爲救護，心生慚愧，不說他過，善覆人罪，是故次得象馬藏相。

得是相已，次得轉身，一一孔中一毛生相。何以故？爲菩薩時，於無量世，親近智者，樂聞樂論，聞已樂修，樂治道路，除去棘刺，是故次得皮膚柔軟，一一孔中一毛生相。

得是相已，次第得身金色相。何以故？爲菩薩時，於無量世，常施衆生房舍、臥具、飲食、燈明，是故次得金色身相。

得是相已，次第獲得七處滿相，何以故？爲菩薩時，於無量世，可瞋之處不生瞋心，樂施衆生隨意所須，是故次得七處滿相。

得是相已，次第獲得缺骨滿相。何以故？爲菩薩時，於無量世，善能分別善、不善相，言無錯謬，不說無義，可受之法，口常宣說；不可受者，不妄宣傳，是故次得缺骨滿相。

得是相已，次得二相：一者、上身；二者、頰車，皆如師子，何以故？爲菩薩時，於無量世，自無兩舌，教他不爲，是故次得如是二相。

得是相已，次得三相：一、四十齒；二、白淨相；三、齊密相。何以故？爲菩薩時，於無量世，以十善法，淨化衆生，衆生受已，心生歡喜，常樂稱揚他人功德，是故次得如是三相。

得是相已，次第獲得四牙白相，何以故？爲菩薩時，於無量世，修欲界慈，樂施善法，是故次得四牙白相。

得是相已，次得味中最上味相，何以故？爲菩薩時，於無量世，不待求已然後方施，是故次得味中上味相。

得是相已，次得二相：一者、肉髻；二者、廣長舌。何以故？爲菩薩時，於無量世，至心受持十善法教，兼化衆生，是故次得如是二相。

得是相已，次得梵音相，何以故？爲菩薩時，於無量世，自不惡口，教他不爲，是故次得梵音聲相。

得是相已，次得牛王紺色目相，何以故？爲菩薩時，於無量世，等以慈善視怨親故，是故次得牛王目相。

得是相已，次得白毫相。何以故？爲菩薩時，於無量世，宣說正法、實法不虛，是故次得白毫光相。

得是相已，次得無見頂相，何以故？爲菩薩時，於無量世，頭頂禮拜一切聖賢、師長、父母，尊重讚歎，恭敬供養，是故獲得無見頂。」

以上這一長段經文，是說明另一種說法，將佛陀修得三十二相的次第，作了很規則性的排列。不過其中只列說了二十八相的次第，不是三十二相的次第，現在就依所列的次第，一一簡單說明於下：

一、足下平相：是指足底板很平整，表示達一切法空平等，其心已如實不動。這是由於布施、持戒、修道的功德。

二、足下輪相：即指足下有千幅輪相，能運轉無碍，這是由於供養父母、師長、善友及慈愍衆生的功德。

三、手指纖長相、足跟長相：就是手指秀氣細長，足跟直長，這是由於至心受持第一戒不殺生，第二戒不邪淫的功德。

四、身臍滿相：就是身體圓滿，不露筋骨，這是由於善受師長、父母、善友的教敕，不會違逆的功德。

五、手足合網縵相：就是手掌、足掌都有紋路連成網縵之狀，這是由於行布施、愛語、同事、利行的四攝法功德。

六、手足柔軟相：即手足都柔軟而不硬骨，這是由於過去以手摩洗師長、父母，除去垢穢，香油塗身的功德。

七、身毛上靡相：即身上所生之毛向上翻而不下垂，這是由於教化衆生，令修布施、持戒、修行善法的功德。

八、鹿王膺相：即如鹿王的腿肚圓滿之相，這是由於至心聽法、說法，用以破壞生死過咎而得解脫的功德。

九、身方圓相：即身體健壯呈方圓相，如尼拘陀樹幹一樣堅挺，這是由於常布施病藥給衆生了功德。

十、手過膝相：即手長過膝，這是由於不欺誑聖賢、父母、師長、善友知識的功德。

十一、象馬王藏相：即陰莖如象馬王一樣收藏於體內而不露於體外，這是由於見怖畏者能爲救護，並常心生慚愧，不說他人

的過錯，善於隱覆他人的罪過而成的功德。

十二、軟身相、一毛孔一毛生相：這是由於親近智者，樂聞法樂論法，聞已而樂修持，樂治道路除去棘刺的功德。

十三、身金色相：即身體放金色光明，這是由於常布施衆生房舍、臥具、飲食、燈明的功德。

十四、七處滿相：即頭、胸、臍、四支七處充滿，這是由於應生瞋恚的事而不生瞋心，並樂施衆生所須的功德。

十五、缺骨滿相：即二骨相接之處平滿相，這是由於能分別善、不善法，言無錯謬，不說無義事。凡可受之法，則口常宣說；不可受的，則不妄宣傳所成就的功德。

十六、上身、頰車如師子相：上身即腰以上部位，頰車又名頰輪，即面頰二旁皆如師子一樣豐滿雄壯。這是由於自不兩舌，也教他人不兩舌的功德。

十七、四十齒相、白淨相、齊密相：佛陀牙齒有四十顆，都白淨、齊密，這是由於曾以十善法淨化衆生的功德。

十八、四牙白相：四牙就是四顆大齒非常白淨。這是由於修欲界慈、樂思善法功德。

十九、味中上味相：即任何食物都呈上味。這是不待他人相求而行布施的功德。

二十、肉髻相、廣長舌相：即佛頭頂有肉隆起如髻，而舌長

傳毘盧正宗妙法堂上開山第一代住持

上洗下塵賓公老和尚不幸於五月廿四日〔夏曆四月初四日〕酉時安

祥圓寂距生於庚申年三月廿五日吉時享壽七十有四歲僧腊六十三春戒
腊五十一夏自六月五日下午二時起假世界殯儀館設靈誦經迴向謹遵教
制擇吉於六月十日〔夏曆四月二十一日〕上午十時舉行公祭十一時入
殯說法封棺隨即起柩移靈歌連臣角火葬場荼毘六月二十七日〔夏曆五
月初八日〕上午十時於本寺遵依教制舉行傳供大典
叨在

教誼
學誼

特此訃

聞

妙法寺董事會秘書處謹告

有關生後事宜已組讚頌委員會辦理
花圈花籃懇辭賻儀撥捐洗塵法師紀念教育基金



敦煌第384窟 供養菩薩像

社督發編
長印行輯
承印
釋敏智
釋洗塵
釋金山
余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱
歡迎助印

佛元二五三七
公元一九九三年六月一日出版



敦煌第46窟 天王像